WOLFGANG
BAUER
Historia de
la filosofía
china
Herder

Historia de la filosofía china

WOLFGANG BAUER

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CHINA

CONFUCIANISMO, TAOÍSMO, BUDISMO

Traducción: *Daniel Romero*
Revisión: *Gabriel Menéndez*

Herder

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Título original: Geschichte der chinesischen Philosophie
Traducción: Daniel Romero
Revisión: Gabriel Menéndez
Diseño de la cubierta: Michel Tofahrn

© 2006, Verlag C.H. Beck oHG, Múnich
© 2009, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2531-8

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-19.661-2009
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
o puede escribirnos a
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4552

Índice

Prólogo del editor 13

Capítulo I
Rasgos fundamentales de la filosofía china 19
Terminología 19
Caracterizaciones 23
Condicionantes geográficos y sociales 28
Condicionantes de la lengua y de la escritura 32
Fuentes 36

Capítulo II
Puntos de partida de la filosofía china 41
Sacerdotes y chamanes 41
«Cielo» y «Dios supremo» 45
Tradición escrita y «clásicos» 48
El *Yijing* 51

Capítulo III
Confucio y el inicio de la filosofía china 57
El fin de las legitimaciones carismáticas de la soberanía 57

Confucio como «reformador» 59
«Humanidad» y «nobleza» 63
Jerarquía y ritual 66

CAPÍTULO IV
Mo Di y sus seguidores 71
Amor y parquedad 71
Contra la guerra y el ritual 74
Retórica y lógica 78

CAPÍTULO V
Los taoístas y sus precursores 85
Hedonistas y quietistas 85
Sofistas de dos colores 88
Zhuangzi 93
Laozi y el *Dao de jing* 99

CAPÍTULO VI
Tendencias de polarización dentro del confucianismo 109
Mencio y la bondad de la naturaleza humana 109
Xunzi y la maldad de la naturaleza humana 116

CAPÍTULO VII
Los legalistas y el fin de la era de los filósofos 123
Las raíces del legalismo 123
Shang Yang 126
Han Feizi 128

CAPÍTULO VIII
El confucianismo como ideología del Estado 133
La victoria del confucianismo 133
Adiciones a los *Anales de las primaveras y otoños* y Dong Zhongshu 136

Adiciones al *Libro de las mutaciones* y los libros de Chenwei 142
La escuela del Texto Antiguo 147
El carácter de la vida intelectual durante la época Han .. 155

CAPÍTULO IX
La «escuela de la Oscuridad» 159
Fenómenos de fondo 159
Wang Bi 161
Guo Xiang 167
Liezi 173

CAPÍTULO X
La penetración del budismo 177
Factores propiciadores y factores inhibidores 177
Nuevas preguntas 181
Primeras traducciones e interpretaciones 183
El budismo: ¿religión o filosofía? 186

CAPÍTULO XI
Las doctrinas budistas fundamentales 191
Sufrimiento y reencarnación 191
El No-yo [La negación del Yo] y la doctrina del *dharma* . 195
La doctrina del *dharma* y la redención 199
Mahāyāna e Hīnayāna 203

CAPÍTULO XII
El primer budismo chino 207
Escuelas, confesiones y sectas 207
Los primeros textos budistas 210
Nuevos conceptos 212
Las primeras escuelas budistas en China 217

Capítulo XIII
Las escuelas budistas en China 221
Tendencias generales en el budismo chino 221
Realismo y nihilismo en el Hīnayāna: las escuelas Jushe y Chengshi 223
El mundo como representación: la escuela Weishi 227
El punto medio entre los opuestos: la escuela Sanlun 229

Capítulo XIV
Las escuelas budistas de origen chino 235
La identidad entre absoluto y fenómeno: la escuela Tiantai 235
La gran síntesis: la escuela Huayan 241
Las escuelas del budismo religioso en China: jingtu y chan (zen) 244

Capítulo XV
La reforma confuciana 253
La suplantación del budismo 253
Los efectos permanentes del budismo 255
El «movimiento del viejo estilo» 257
Han Yu 259
Li Ao 263

Capítulo XVI
Cosmología y el redescubrimiento del ser 267
El surgimiento del neoconfucianismo en la dinastía Song 267
Zhou Dunyi y el límite ilimitado 269
Shao Yong y el mundo de los números 273
Zhang Zai y la sustancia etérea 278

Capítulo XVII
Tendencias de polarización en el neoconfucianismo y la síntesis de Zhu Xi 283
Li, el «principio» 283
«Naturaleza humana» y «amor» 287
El «material» y la «atención» 291
Los nuevos escritos canónicos 294
Zhu Xi y la gran síntesis 297

Capítulo XVIII
El repliegue hacia el interior 303
La «conciencia del ánimo» (*xin*) 303
Lu Jiuyuan 305
Wang Shouren 308
La división de la escuela de Wang Shouren 315

Capítulo XIX
La autodisolución del confucianismo 323
La academia Donglin 323
Nacionalismo y racismo 328
Ciencia y crítica 332
Crítica y praxis 337
La reaparición de la «escuela del Texto Nuevo» 341

Apéndice
Referencias bibliográficas 347
Tabla cronológica 352
Glosario 355

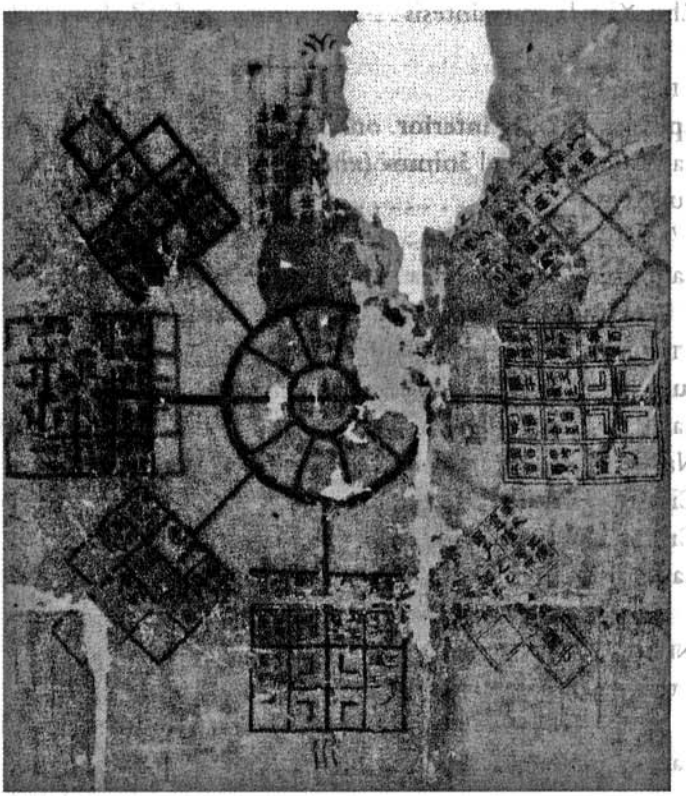


Ilustración de las llamadas «Nueve salas» con signos cíclicos empleados en la adivinación y en la elaboración de calendarios. De los hallazgos de Mawangdui, principios del siglo II d. C.
(Mawangdui Han mu wenwu / The Cultural Relics unearthed from Han Tombs at Mawangdui, Changsha 1992, pág. 153.)

Prólogo del editor

Hace treinta años, Wolfgang Bauer, fallecido prematuramente en 1997, publicó su excelente exposición global de las concepciones utópicas chinas, *China und die Hoffnung auf Glück*, una obra que fascinó a innumerables lectores. *China und die Hoffnung auf Glück* no se presentaba como una historia de la filosofía, aunque una y otra vez se haya leído como tal. Bauer quiso entonces romper con una imagen de China, incorrectamente cimentada sobre rígidos valores confucianos, según la cual parecía no haber ningún espacio para ideales lejanos, pues el pensamiento chino se presentaba como pragmático y de orientación puramente terrenal —un estereotipo que ha perdurado de forma tenaz hasta la actualidad.

Wolfgang Bauer fue conocido por no perder nunca de vista a un público que se encontraba más allá del estrecho círculo de sus colegas profesionales. Vio que los sinólogos, a pesar de todas las incertidumbres, tenían también la tarea de presentar su objeto de estudio de una manera comprensible para la mayoría y de no dejarlo enteramente en manos de los autodenominados especialistas. Entre los escritos no publicados de Bauer se encontraba un manuscrito casi terminado con el que quería satisfacer lo que el gran público, además de los especialistas, había esperado desde *China und die Hoffnung auf Glück*: un libro sobre la historia de la filosofía china.

En este terreno ya se habían presentado diversas colecciones de textos en lengua inglesa, y en francés la notable *Histoire de la pensée chinoise*, de Anne Cheng. Las anticuadas síntesis de Alfred Forke y Feng Youlan son todavía obras estándar para el lector que desee adquirir una vista de conjunto de los tres mil años de pensamiento chino. Esta carencia de exposiciones actuales es particularmente dolorosa en la medida en que, por causa del asombroso boom económico de China en la década de 1990, el interés de un amplio sector del público se ha dirigido hoy a China por primera vez.

Que la sinología europea y americana reciente hayan producido tan pocas exposiciones integrales de la historia del pensamiento chino tiene lógicamente su razón: la sinología es una disciplina todavía reciente. Con los años, el conocimiento se ha incrementado, aunque todavía las lagunas de nuestro mapa occidental acerca del pensamiento chino sean grandes. En lo relativo a sus conocimientos sobre el pensamiento chino, a ningún sinólogo le supondría ninguna dificultad medirse con el saber de un teólogo occidental o de un filólogo clásico sobre el terreno de la historia del pensamiento europeo tradicional. Así de extensas son nuestras lagunas.

Por lo demás, la imagen heredada de la antigua filosofía china en los últimos treinta años contiene considerables fracturas desde que los sensacionales hallazgos en las tumbas chinas, sobre todo del periodo que se extiende entre los siglos III y II a. C., han sacado a la luz incontables escritos nuevos. Pero también ha sido desconcertante el hecho de que se hayan encontrado textos conocidos en formas diferentes y en combinaciones completamente nuevas. Con ello se han visto sacudidas las certidumbres habituales sobre el estado de la antigua filosofía china. Además, en los últimos años, la investigación sinológica ha empezado a trabajar sobre determinados géneros textuales de épocas posteriores que hasta ahora se encontraban en barbecho. Tal es el caso del taoísmo de la época de las Seis Dinastías, así como del llamado neoconfucianismo de los siglos XI al XVI y de la erudición de los clásicos de los siglos XVII al XIX. De todos

estos campos, los sinólogos han conocido hasta ahora únicamente algunas partes, y eso por no hablar del público en general.

Cuando la editorial C. H. Beck me ofreció, como sucesor en la cátedra de Bauer, hacerme cargo de la edición de la *Historia de la filosofía china*, lo acepté de buen grado a sabiendas de que, entre los alumnos de Bauer, se habían contado conspicuos sinólogos que conocían sus pensamientos mejor que yo. A pesar de todas las lagunas descritas, una nueva historia de la filosofía china es hoy un anhelo —no sólo de los estudiantes de sinología, sino también de los legos interesados. Evidentemente, Bauer no pretendió cubrir con este volumen las lagunas de la investigación; los estudios detallados no se han editado aún —o no se habían editado todavía cuando Bauer redactó el manuscrito que posteriormente fue entregado al editor. Por ejemplo, ha de hacerse constar un considerable progreso, desde finales de la década de 1980, en los estudios sobre la sabiduría de la última dinastía Qing (1644-1911). Estos estudios han ampliado muchísimo nuestros conocimientos acerca del pensamiento confuciano de los Qing y habrían modificado probablemente también la visión que Bauer tenía de esta época descuidada hasta ahora. En términos generales, al pensamiento del imperio tardío, es decir, además de la época Qing también la de las dinastías precedentes Yuan y Ming, se le ha concedido poco espacio en el presente libro. Para exponer estos periodos, Bauer, como puede verse de forma clara en las citas, tuvo que recurrir a antiguas compilaciones, como la historia de la filosofía de Feng Youlan, las *Sources of Chinese Tradition*, publicadas por de Bary, o al *Sourcebook of Chinese Philosophy*, de Wing-tsit Chan, que también puede consultar el lector si desea conocer más detalles. Las últimas correcciones manuscritas sobre un texto todavía escrito a máquina fueron introducidas por Bauer en el año 1993. Posteriormente, el volumen se transcribió en soporte informático en el Instituto de Cultura de Asia Oriental de la Universidad Ludwig-

Maximilian de Munich. Si Bauer continuó o no trabajando en este texto entre los años 1994 y 1996, es algo que, por desgracia, no podemos saber, pues el disquete correspondiente no está disponible. No obstante, es seguro que Bauer, en los últimos años de su vida, trabajó intensamente para completar el volumen, con la intención de dar a conocer la filosofía china del siglo XX. Este deseo se quedó en un fragmento. Por ello, este libro sobre la historia de la filosofía china tuvo que interrumpirse a principios del siglo XX. Sin embargo, Bauer consiguió crear una obra de una sola pieza, en la cual numerosos ámbitos están perfilados con mayor precisión que la que encontramos en libros anteriores semejantes. Esta *Historia de la filosofía china* es también adecuada para una primera aproximación a todos los temas restantes.

Las concepciones del editor no han coincidido en todos los aspectos con las de Bauer —algo consustancial a una obra de pretensiones tan abarcadoras. No obstante, el texto aquí presentado se desvía en un grado mínimo del manuscrito del autor. Únicamente en los escasísimos lugares en los que la investigación de los últimos años ha seguido avanzando de forma incuestionable, se han introducido correcciones —y sólo en aquellos puntos en los que el propio Bauer había intervenido. El manuscrito se hallaba en una versión escrita a máquina que, sin embargo, mostraba una serie de notas manuscritas al margen: no se trataba, por tanto, de un escrito listo para su publicación. En ciertas partes había pegadas pequeñas notas con comentarios que al autor le habría gustado añadir, y en otras se habían formulado pensamientos muy sucintos que aún habían de desarrollarse. Las indicaciones eran, por desgracia, demasiado rudimentarias para poder desarrollar los pensamientos de Bauer. Y es todavía más lamentable el hecho de que el texto se leyese con tal fluidez que cualquier intervención parecía innecesaria. No obstante, donde se precisaron cambios referentes a la expresión lingüística, me ayudó siempre con su sentido del lenguaje Ulrich Nolte, a cargo de la publicación por parte de la editorial C. H. Beck.

Bauer no había decidido todavía el título de la obra. El subtítulo *confucianismo, taoísmo, budismo* debía sugerir que Bauer trató en esta obra el taoísmo y el budismo, junto al confucianismo, en sus aspectos filosóficos. Puesto que ni el taoísmo ni el budismo son tema de este libro en tanto que religiones, parecía justificado colocar juntos estos tres calificativos. El objetivo principal de la publicación fue presentar un texto que introdujese a un público no-sinólogo en el pensamiento chino y, al mismo tiempo, satisficiese las exigencias de los estudiantes de los primeros cursos de sinología, que necesitaban una obra de referencia sobre la filosofía china: el texto original de Bauer se adecuó de forma ideal con estas pretensiones. Las citas de obras chinas, que Bauer repartió generosamente por todo el texto, confieren a la presentación una plasticidad singular. De ellas emana la comprensión textual de Bauer en la que el editor no quiso intervenir. Sí intervinimos en la trascripción fonética, que hubo de simplificarse. Los guiones no previstos según las reglas oficiales de la trascripción usual *pinyin*, imperante en la República Popular China, y con el tiempo en todas las organizaciones internacionales, se suprimieron siempre que no tuvieran un contenido o un sentido específico previsto por Bauer.

En el texto de Bauer, los signos chinos se introdujeron únicamente donde fue estrictamente necesario para la comprensión —en particular de las formas antiguas de los signos. El sinólogo será consciente de que la interpretación de los signos es objeto de discusión y de la investigación actual. No todo signo interpretado por Bauer puede aceptarse, por ello, como aclarado definitivamente. Los dibujos a mano de Bauer se han sustituido por copias apropiadas de las obras chinas de consulta. Los signos modernos, que no eran necesarios en este contexto, se suprimieron en la edición con el fin de crear una imagen escrita que fuese lo más legible posible para quien careciese de instrucción sinológica. No obstante, para los sinólogos, los signos se han anexado al texto principal en forma de glosario.

En ocasiones, Bauer se valió de las reconstrucciones del «chino arcaico» de Bernhard Karlgren. Éstas se han dejado en algunos lugares en los que su sentido resulta claro gracias al contexto. Aparte de esto, el autor no incluyó en su manuscrito ninguna referencia a las fuentes —no le dio tiempo a llegar tan lejos. El editor consideró esto un defecto que, si bien no habría molestado al lector no-sinólogo, sí habría supuesto un considerable perjuicio para el público especializado. En este sentido, mostramos nuestro agradecimiento a Marc Nürnberger por su cuidado, y no siempre sencillo trabajo de identificación de las citas, que, como tales, pudieron encontrarse casi sin excepción en los originales. Además, tenemos que agradecerle la elaboración del glosario y de la bibliografía, así como la reproducción de las formas antiguas de los signos chinos. Todos ellos trabajos que convertirán este libro en una útil obra de consulta. Y, sobre todo, ¡que sean muchos los lectores que por medio de esta *Historia de la filosofía china* encuentren una manera de acceder y de aproximarse a la cultura china!

HANS VAN ESS

Capítulo I

Rasgos fundamentales de la filosofía china

Terminología

Que las primeras preguntas sean muchas veces también las últimas forma parte de las dificultades elementales de muchas disciplinas humanísticas. Esta dificultad se plantea incluso cuando sólo se pretende ofrecer una «visión general» de un dominio particular del conocimiento, en cuyo caso es posible que dicha contrariedad surja de manera aún más evidente.

En lo sucesivo, cuando intentemos proporcionar una visión general de la filosofía china, la primera pregunta —que es al mismo tiempo la última y que quizá debería plantearse de nuevo al final— será si puede hablarse siquiera de una «filosofía china». También en el mundo occidental se ha discutido, recientemente, cuál es el lugar y la razón de ser de la filosofía, pero no se trata de la misma duda. El problema consiste más bien en que el concepto de «filosofía» es, en definitiva, occidental —por diferente que pueda concebirse en cada caso— y se apoya para nosotros sobre una base firme, de modo que podría decirse que la filosofía se ha desvanecido, pero no que nunca haya existido. En el caso de la «filosofía china», sin embargo, cabe preguntarse si no estamos ante una formación de contenido híbrido, ante una *contradictio in adjecto*, pues, en su sentido técnico,

la sabiduría y el «amor a la sabiduría» no son la misma cosa. Seguramente cualquier occidental atribuirá a ciegas (en ocasiones, si puede formularse así, demasiado a ciegas) un alto grado de «sabiduría» a la erudición china, aunque no se asocie con ella necesariamente la búsqueda sistemática de la verdad, vinculada ésta al concepto occidental de filosofía.

La expresión china utilizada hoy para designar la «filosofía» es un concepto traducido del japonés: *Zhexue*, que significa, literalmente, «doctrina de la sabiduría». Pero en la expresión *zhe*, «sabio», parece resonar también, cuando se estudia su empleo en la literatura antigua, la idea de «cálculo», de «*cleverness*» o «astucia», como lo demuestra, por ejemplo, una cita del *Libro de las odas* (*Shijing*, siglo VI a. C.), utilizada con gran frecuencia, en el que se emplea esta expresión: «Un hombre sabio (*zhe fū*) puede construir un Estado, una mujer sabia (*zhe fù*) puede arruinarlo». De todos modos, esta clase de sabiduría no formaba parte del canon de las virtudes chinas tradicionales. El concepto era, en cierta medida, susceptible de libre interpretación, y precisamente por eso se prestaba a su sustitución por la «doctrina de la sabiduría» acuñada en Occidente, en la que, de modo patente, el cálculo desempeña un papel más relevante del que es habitual en la doctrina tradicional de la sabiduría china.

Frente a esta última, la expresión *sixiang*, «pensamiento», elegida con posterioridad, es conscientemente neutral y moderna (reconocible en la forma compuesta del término a partir de dos palabras). Ésta ha de entenderse, por una parte, como algo más indefinido y, por otra, como algo más amplio, en el sentido de una cosmovisión. Pero, salvo contadas excepciones (la más célebre fue el «pensamiento» de Mao Zedong), sólo se utilizó en expresiones compuestas, como, por ejemplo, *sixian shi*, «historia del pensamiento». El término *sixiang* siguió empleándose rara vez para referirse al concepto de «filosofía» (aunque no tanto como ocurre en su idioma con la palabra «intelecto»). En el intento de encontrar en nuestra propia historia un equivalente de «filosofía» de raigambre antigua,

los filósofos chinos modernos han hallado también toda una serie de expresiones tradicionales, como, por ejemplo, *Daoshu*, «arte del camino», *Xuanxue*, «doctrina de la oscuridad», o *Lixue*, «doctrina del principio». Pero todas estas expresiones sólo han designado determinadas orientaciones dentro de la tradición del pensamiento chino y ninguna de ellas puede aplicarse a dicha tradición en su conjunto.

Lo contrario es aplicable a una expresión que, si bien puede en principio considerarse el equivalente chino del concepto de «filósofo», en una acepción secundaria (a saber, en bibliografías aparecidas desde el nacimiento de Cristo), sirvió también como *terminus technicus* para designar la «filosofía», aunque en un sentido muy amplio: se trata de la expresión *zi*, oculta y latinizada en la desinencia *–cius* de Confucius y Mencius y que, por regla general, se traduce como «maestro» (por ejemplo, «maestro Meng», Mencius en el caso del chino *Mengzi*). La palabra significó originariamente (como todavía hoy) «hijo», aunque se empleó también como un título de nobleza inferior, traducido a menudo como «barón», o con el significado precisamente de «maestro», en el sentido de una distinción espiritual. También se utilizó como tratamiento de cortesía con o sin apellido antepuesto y, sin duda, no sólo para filósofos sino también para otras personas. Es válido, asimismo, para la categoría bibliográfica comúnmente aceptada en la tradición *zi*, «maestro», que ocupa el tercer lugar dentro de la clasificación en cuatro partes de las bibliografías y que, además, refleja las categorías tradicionales de la cultura: el primer lugar lo ocupan los «clásicos» (*jing*), establecidos o escogidos por el confucianismo y comparables a la teología en Occidente; en segundo lugar está la ciencia de la historia en su sentido más amplio (*shi*; en la que se integra por ejemplo la geografía); y en el último lugar, las «colecciones» (*ji*), en las que hemos de incluir el inmenso ámbito de la literatura. De hecho, dentro del grupo de los «maestros», se encuentran sobre todo filósofos de diversas corrientes, siempre que no hayan tenido cabida entre los clásicos, como gran parte de los confucianos, y hayan experimentado una especie de

elevación. Pero entre los «maestros» se ha incluido también a astrónomos, astrólogos y adivinos, pintores y músicos, así como a artistas de una clase totalmente distinta, como por ejemplo, narradores de historias, estrategas militares o cocineros.

A pesar de la confusa amplitud (aunque también característica de nuestro concepto de «maestro») de este campo semántico, del que no puede deducirse ningún concepto abstracto como ciencia, este campo alberga en sí mismo cierto valor informativo: la filosofía se concebía precisamente como un «magisterio» que, si bien se destacaba frente a otros «magisterios» por su ámbito de trabajo puramente intelectual (lo que quedó reflejado en el primer lugar que ocuparon en las bibliografías), en principio no se diferenciaba de la actividad del artista o del técnico. En esta dirección apunta también el hecho de que los primeros filósofos se hallasen dentro del grupo variopinto de hombres que poblaron las distintas cortes principescas, grandes y pequeñas, desde mediados del primer milenio antes de Cristo, y que, asimismo, se componían no sólo de filósofos, sino también de artistas, prestidigitadores, malabaristas, espadachines y gentes de la peor estofa. Los filósofos no tuvieron pretensiones de sublimidad hasta una época relativamente tardía, y esto ocurrió sólo cuando se aproximaron al ámbito «clásico» de corte confuciano.

Otro indicio de que ya desde una época temprana los filósofos de las más diversas tonalidades se consideraron en China como una unidad, lo proporciona el hecho de que en la primera obra histórica fundamental de China, las *Memorias históricas* (*Shiji*), fuesen tratados como un colectivo. Su autor, Sima Qian (¿145-86? a. C.), el Heródoto de China, no sólo trató de manera conjunta la actividad de las «Seis escuelas filosóficas» (literalmente, «Seis familias», *liu jia*), sino que también resaltó expresamente su propósito común. Cita primero el *Gran comentario* (*Dazhuan*) al *Libro de las mutaciones* (*Yijing*): «Sólo existe una única fuerza motriz, pero de ella surgen cien pensamientos y planes. Todos tienen el mismo fin, por diferentes que sean sus métodos». Y después continúa:

> Los eruditos del yin y el yang, los confucianos, los moístas, los lógicos, los legalistas y los taoístas, todos ellos disputan por un buen gobierno [del mundo]. Se diferencian solamente en que siguen y enseñan distintos caminos y en que son más o menos profundos.[1]

Este pasaje es especialmente importante porque, además de la proximidad entre la filosofía china, el arte y la artesanía, deducible del concepto *zi*, «maestro», pone también de relieve su relación con la política.

Caracterizaciones

Precisamente este entorno —la política por una parte y el arte por la otra— fue lo que descubrió el moderno historiador chino de la filosofía más conocido en Occidente, Feng Youlan (1895-1990), como característico de la filosofía china. Según su opinión, la política determina, en la conducta externa, su orientación práctica y marcadamente social, y el arte, en la conducta interna, su forma de exposición, que opera más mediante alusiones que con un lenguaje sistemático. Como todos los modernos historiadores chinos de la filosofía, Feng Youlan intenta poner en relación fundamental la filosofía china con la occidental —una tarea que, dicho sea entre paréntesis, los historiadores de la filosofía occidentales no se han planteado con la misma seriedad. Para ellos, la filosofía china figura, si acaso, como una especie de etapa previa de la filosofía «propiamente dicha». Feng Youlan considera que la filosofía occidental no está menos determinada por su entorno que la filosofía china, sólo que dicho entorno se halla estructurado de otro modo: en Occidente, se encuentra por una parte la religión y, por otra, las ciencias naturales. De manera análoga, la orientación está determinada —o al menos

1. *Shiji* 130:3288 (Sima Qian, *Shi ji*, Pekín 1964).

se ve influida— por lo religioso, y la forma de exposición, por las ciencias naturales. Dicho no de manera explícita, aunque claramente perceptible, subyace el pensamiento (discutido abiertamente por los filósofos chinos de las décadas de 1920 y 1930) de que la filosofía occidental, en contraposición a la china, conlleva algo ajeno a los seres humanos, por no decir algo inhumano: de su interés por la esencia sobrehumana de Dios ha pasado directamente, desde el comienzo de la Edad Moderna, a las leyes por así decir, infrahumanas de la naturaleza. La religión y la ciencia natural proporcionarían, a diferencia de la filosofía centrada en el hombre, «informaciones». Pero ambas serían contradictorias entre sí y conducirían inevitablemente a una lucha que ocasionaría un retroceso progresivo de la religión. Con ello surgiría el peligro de que se perdiesen todos los valores superiores, vinculados exclusivamente a la religión.

> Pero, afortunadamente, además de la religión, existe también la filosofía, que da acceso al ser humano a valores superiores, un acceso más directo que el que pasa a través de la religión, pues en la filosofía, para alcanzar valores superiores, no es necesario el rodeo a través de oraciones y rituales [...] En el mundo del futuro, la filosofía ocupará el lugar de la religión. Lo cual está en total sintonía con la tradición china. Un ser humano no tiene por qué ser religioso, pero de hecho es necesario que sea filosófico. Si es filosófico, entonces posee las mejores bendiciones de la religión.[2]

Por «filosofía» entiende aquí Feng Youlan, aunque no lo diga, la filosofía china, que precisamente en su orientación es cercana a la praxis, aunque en su metodología se aleja de ella, mientras que en la filosofía occidental sucede lo contrario. En su opinión, la filosofía china se refiere por completo al ser humano y está exenta de auténticas «informaciones», no viéndose afectada por todos los

2. Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Nueva York 1948, pág. 5.

peligros modernos que se deben, en definitiva, al rápido aumento de las «informaciones».

La valoración de la filosofía china como una filosofía referida principalmente a los seres humanos —o, como se dice de manera más exacta en chino, vinculada con su vida—, que hay que distinguir de la filosofía occidental, relacionada principalmente con cuestiones ajenas a los mismos, la han compartido la mayoría de los historiadores chinos de la filosofía que han trabajado en el campo de la filosofía china. En una *Historia de la problemática de la filosofía china*, publicada en 1937 por el igualmente afamado erudito Zhang Dainian, sólo unos pocos años después de los grandes trabajos de Feng Youlan, se mencionan, junto a los dos campos colindantes de la «teoría de la política» (*zhengzhi lun*) y de la «teoría de la autoeducación» (*xiuyang lun*), los tres siguientes: la «teoría del mundo» (*yuzhou lun*), la «teoría de la vida humana» (*rensheng lun*) y la «teoría del conocimiento» (*zhizhi lun*). Pero la filosofía del género humano ocupa de nuevo con diferencia el espacio más amplio: en el libro de Zhang Dainian se le dedican 330 páginas, mientras que la cosmología ocupa 163 páginas y la teoría del conocimiento solamente 90. Así pues, parece poco dudoso que la filosofía china muestre un énfasis algo diferente que la occidental; aquélla es especialmente cercana a la vida y, al mismo tiempo, menos teorizante. Los historiadores chinos de la filosofía subrayan esto mismo con vehemencia y no sólo desde épocas recientes, sino ya desde el siglo XVII, cuando los conocimientos de la filosofía china penetraron por primera vez en Occidente. Los misioneros jesuitas, que informaron sobre ello, dedujeron de ahí su convencimiento de que, en el caso de la filosofía china, especialmente del confucianismo, no se trataba de ninguna «religión» y que, por tanto, no entraba en competencia con el cristianismo.

No obstante, las cosas son en realidad más complicadas. Porque en aquel entonces, al igual que en la modernidad, los historiadores chinos de la filosofía eran, al mismo tiempo, filósofos que, cons-

ciente o inconscientemente (como en todo el mundo), intentaban transmitir su óptica específica en virtud de su definición de la filosofía. Ahora bien, en China, en la mayoría de los casos, esta óptica era la del confucianismo (aunque en sus variantes más diversas), pues la erudición sobre la historia del pensamiento constituía precisamente uno de los intereses particulares de los confucianos. Por consiguiente, la concepción de que la filosofía china en su conjunto no se estableció nunca ni en ninguna parte dentro del arco que se extiende entre el mito y la ciencia, de que la religión nunca existió en el ámbito de la filosofía o de que, en todo caso, hace tiempo que dejó de existir (como, por ejemplo, pone de manifiesto Feng Youlan) es una concepción cuando menos parcial y, como tal, expresión de una convicción filosófica muy determinada. Se refleja en ella un tipo de ideología confuciana represiva: muy pronto se proscribió de su campo de visión todo lo mitológico y metafísico, y lo mismo le sucedió, en menor medida, a todo lo relacionado con la cosmología y la naturaleza. Pero no por ello desaparecieron por completo ambos dominios problemáticos, sino que sencillamente se convirtieron en el dominio de otras corrientes filosóficas que, de forma muy genérica y provisional, pueden interpretarse en su mayoría como pertenecientes al taoísmo. Por tanto, todas las generalizaciones simplistas de la filosofía china han de tomarse con precaución. Lo más acertado que puede decirse es que es posible constatar una bipartición generalizada no sólo con respecto a la metodología y la interpretación, sino también con respecto a la temática: una corriente se ocupa del hombre, su ética y sus costumbres, su sociedad y su historia; la otra, de lo no-humano o no-únicamente-humano, de la naturaleza intacta y de las fuerzas motrices subyacentes a ella.

Esta bipartición, constatable no sólo en la historia del pensamiento, sino también en la historia política, se denominó de diferentes maneras: «gran» tradición y «pequeña» tradición, o el lado «luminoso» y el lado «oscuro» de la cultura china. Pretender reducir

estas corrientes al denominador común de filosofía *versus* religión o de ciencia *versus* superstición sería demasiado simple, pues por mucho que en ocasiones hayan lidiado entre sí, ambas estuvieron operativas en un único pensador en la medida en que éste estaba dispuesto a pensar de forma distinta en niveles diversos. En todo caso, resulta arriesgada la separación total entre filosofía y religión (degradada con frecuencia a «religión popular») propuesta por muchos historiadores de la filosofía que se han ocupado de China, entre otros Feng Youlan, quien, por ejemplo, menciona la contradicción entre religión taoísta y filosofía. Lo cierto es que innumerables ideas filosóficas son absolutamente incomprensibles sin las representaciones religiosas que las preceden, corren paralelas a aquéllas o las suceden. Sin embargo, es indiscutible que el ser humano en sociedad (incluso cuando no la acepta) ocupa un lugar central en la filosofía china.

Al problema expuesto aquí se le confirió un nuevo e interesante matiz en los trabajos sobre historia de la filosofía china aparecidos a partir de 1950, que en parte procedían también de la pluma de eruditos que ya estaban en activo con anterioridad (como, por ejemplo, los recién mencionados Feng Youlan y Zhan Dainian). En este momento, todos parten más o menos de la tesis marxista de que, en la historia de la filosofía, se manifiesta el antagonismo entre materialismo e idealismo y, en consecuencia, frente a los estudios aparecidos anteriormente o fuera de la República Popular, poseen un trasfondo teórico muy unitario. Sin embargo, la clasificación de los distintos sistemas filosóficos plantea dificultades nada insignificantes, pues las rúbricas «materialista» e «idealista» atraviesan ampliamente las dos principales corrientes de pensamiento expuestas: la actitud fundamental ilustrada del confucianismo y la tendencia taoísta a reducir los acontecimientos humanos a fuerzas naturales pueden interpretarse ambas de un modo «materialista», mientras que, a la inversa, la prioridad absoluta del ser humano en el confucianismo y el impulso místico del taoísmo tendrían que interpretarse como

«idealistas». Así, inevitablemente, muy a menudo se ha producido un desacuerdo a la hora de considerar a un determinado filósofo más bien como «materialista» o como «idealista» (con la tendencia a condenar en tanto que «idealistas» a tantos como fuese posible durante los periodos políticamente más radicales, como en la «Revolución cultural», para absolverlos con clemencia posteriormente como «materialistas» en periodos más moderados). De este modo, algunos filósofos se integran forzosamente en la mitad «materialista» o en la «idealista» según el aspecto de su doctrina que se contemple: una prueba más de que los filósofos no se limitan a resolver problemas, sino también a crearlos de forma incansable.

Condicionantes geográficos y sociales

En las historias chinas de la filosofía escritas bajo la influencia marxista se dedica siempre especial atención, como no podía ser de otro modo, al trasfondo socioeconómico, lo que con frecuencia, aunque no siempre (y debido al desarrollo policausal de los movimientos que tienen lugar en la historia de la filosofía), pone de manifiesto interrelaciones importantes. No obstante, resulta en principio cuestionable la periodización de la historia china —y con ella también la de la historia del pensamiento— propuesta únicamente por razones legitimadoras y según el conocido modelo deducido por Marx de la historia occidental: sociedad primitiva – sociedad esclavista – sociedad feudal – sociedad capitalista – sociedad comunista. Aunque seguramente agudizó la atención sobre cuestiones aisladas, como, por ejemplo, a la hora de detectar formas tempranas de capitalismo y sus consecuencias, en no pocas ocasiones esta periodización dificultó la comprensión de las particularidades de la cultura y, no en último término, también las de la filosofía china. Esto es tanto más deplorable por cuanto que, en el entorno geográfico y social de los filósofos chinos, han tenido lugar momentos fundamentales

que determinaron de manera esencial su pensamiento, tanto en su planteamiento como en la resolución de problemas —que a menudo se obtenían únicamente por proyección. Todos estos momentos son de naturaleza estática, es decir, han permanecido en gran medida inalterados hasta la modernidad, lo que sugiere su importancia para el carácter global de la filosofía china a lo largo de todos los periodos. Por lo demás, son sumamente genéricos, de forma que sólo con precaución pueden aducirse como motivos. Además, se han invocado tantas veces que uno duda a la hora de detenerse en ellos. De todos modos, tenemos que recordarlos por lo menos con algunas palabras.

En primer lugar, está el hecho de que China fue, desde época muy temprana y hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, un país constituido casi únicamente por campesinado. Un filósofo chino moderno, Wu Zhihui (1864-1954), declaró una vez de forma despectiva que la filosofía china no era más que las habladurías ingenuas de campesinos que, durante el ocioso invierno, calentaban sus espaldas bajo el sol de la tarde y cavilaban a solas. Sea como fuere, con ello se había preestablecido una determinada orientación de los intereses, así como ciertas ideas acerca de los valores: por encima de todo, la atención al ciclo de la naturaleza, pues de él dependía, en definitiva, junto con la siembra y la cosecha, la vida entera. Además, la valoración de la paciencia, de la capacidad de espera, dado que ningún crecimiento puede acelerarse: en Mencio se halla la historia del hijo tonto de un campesino que quería contribuir a que creciese el nuevo brote de la simiente tirando de ella hasta sacarla del suelo. Seguramente, la tendencia a las representaciones cíclicas, en las que no hay ni un verdadero principio ni un auténtico final, reconocible, si no en todos, en la mayoría de los sistemas filosóficos chinos autóctonos, tiene su causa justo aquí, del mismo modo que la tendencia a la mesura.

Un segundo condicionante fundamental del pensamiento chino, igualmente muy citado, es la familia patriarcal. Es verdad que, en

época muy temprana, es decir, el segundo milenio antes de Cristo, se hallan aún rastros aislados de matriarcado (del mismo modo que en esa época aparecen todavía evidentes restos de una civilización cazadora y recolectora anterior). Pero, desde el comienzo del tiempo que concebimos históricamente, y más aún desde el inicio de la actividad filosófica hacia mediados del primer milenio antes de Cristo, la familia patriarcal estaba tan firmemente establecida que representaba una especie de axioma y —lo que resulta típico y esencial— se percibía ya como imagen de un orden superior, a saber, de la relación entre el cielo y la tierra (al igual que, en el pensamiento judeocristiano, el hombre a imagen de Dios). De esta manera quedaba establecida de forma aparentemente irrefutable una estructura jerárquica fundamental no sólo en la sociedad, sino también en el cosmos, con todas las consecuencias que de ahí se derivan para la filosofía. Sólo se podía perturbar si se ponía en duda su validez eterna: es decir, afirmando, por ejemplo, que en época anterior el cielo estuvo «debajo» y la tierra «encima», o que a esta diferenciación le precedió un estado de indiferencia que debía valorarse más —argumentos que, en momentos posteriores, se adujeron en no pocas ocasiones. No obstante, la aplicación del modelo patriarcal al mundo en su conjunto, en el que el emperador actuaba simultáneamente como superpadre de la humanidad y como hijo del cielo, conservó un carácter extremadamente sugerente. La «evidencia» manifiesta de este sistema de orden legitimó e inspiró conceptos esenciales de la filosofía, concretamente del confucianismo.

Algo más problemático resulta un tercer condicionante que podría haber sido determinante en el desarrollo de la sociedad china y, por ello, también en parte de la filosofía edificada sobre la misma: el régimen de las aguas en forma de construcciones hidráulicas y de regadío que exigían la coordinación de enormes masas humanas para tener éxito. A esta situación especial se refirió por primera vez K. A. Wittfogel en 1931 (en su obra *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, cuya lectura todavía hoy merece la pena), quien más tarde,

en las décadas de 1950 y 1960, la convirtió en el fundamento de una teoría más amplia sobre las sociedades «hidráulicas». Con ello, Wittfogel defendió básicamente la antigua concepción marxista, abandonada paulatinamente en esa misma ideología oficial de las décadas de 1920 y 1930 y que los historiadores chinos, en particular los marxistas, contrapesaron con las ya mencionadas y usuales «periodizaciones». De todos modos, a nosotros la cuestión que nos interesa ahora es hasta qué punto hay que relacionar estas circunstancias «hidráulicas» ineludibles con una actitud fundamental (dicho a grandes rasgos) antiindividualista y que siempre buscaba integrar al individuo en el grupo, actitud que, de hecho, puede constatarse en amplios campos de la filosofía china. Resulta difícil responder a esta cuestión con un simple sí o no, aunque, sin duda, merece la pena acordarse de ella en algunas ocasiones.

Por último, hay que mencionar en este contexto la situación acentuadamente continental de China, la cual, en cierto modo, puede considerarse el verdadero vínculo entre las tres estructuras sociales mencionadas. La imagen europea del mundo está muy caracterizada por la situación probablemente única de un «mar Mediterráneo» en torno al cual se ubicó el *orbis terrarum*, el «círculo de las tierras». De aquí se derivó una especie de aislamiento en el centro (que generaba, sin duda, una tensión extrema, que, al mismo tiempo que se mantenía, ocasionaba una situación desafiante), así como una gran apertura y permeabilidad hacia el exterior. Por el contrario, China, que se consideraba esquemáticamente como el «país en el interior de los cuatro mares» (*Si hai zhi nei*), ofrecía la imagen de un disco: un todo cerrado en su interior y, sin embargo, insólitamente aislado del exterior por medio de mares y montañas. A pesar de todo, había, por supuesto, lugares abiertos, concretamente en el noroeste, donde confluían las rutas de la seda (al igual que Europa, a la inversa, poseía en el oeste, y gracias al océano Atlántico, una frontera considerada insalvable antes de Colón). Pero estos puntos de paso eran, en comparación, estrechos y en no pocas ocasiones se

erigieron barreras ante ellos (en el caso más monumental por medio de la Gran Muralla).

Condicionantes de la lengua y de la escritura

No obstante, la cultura china y, con ella, también la filosofía estuvieron protegidas frente a las influencias externas gracias a otro fenómeno que no estaba relacionado con las condiciones geográficas, económicas y sociales discutidas hasta ahora, sino con la propia cultura: la escritura y la lengua china responsable de la misma.

La escritura ideográfica china, para comenzar, dificultaba el ámbito de lo escrito, del que, sin duda, la filosofía formaba parte en gran medida, la fusión de palabras y conceptos extranjeros. Éstos sólo podían transliterarse fonéticamente muy a grandes rasgos (ya que cada «letra», la unidad de escritura más pequeña, representaba ya una palabra o una sílaba completas) o traducirse de manera correcta. En consecuencia, *Aufheben** (en sentido hegeliano) se tradujo como *ao-fu-he-bian*; «humor» (del inglés), como *you-mo*, y «utopía», como *wutuo-bang*. Pero, dado que todo carácter chino posee, en primer lugar, un significado y sólo en segundo lugar un valor fonético, con cada transliteración surgen y se insertan a la vez grupos de palabras que, precisamente por su carencia de sentido, ponen de manifiesto que se trata de la transliteración de un extranjerismo. *Aufheben*, *aofuhebian*, lleva de este modo consigo el grupo de palabras «oscuro-doblar-claro-modificar»; «humor», *you-mo*, el grupo

* *Aufheben*, *Aufhebung*, términos fundamentales de la filosofía dialéctica hegeliana, normalmente traducidos como «resolución» o «superación». Designan el proceso dialéctico según el cual una contradicción se supera, conservando los elementos positivos y abandonando los negativos. En alemán, *Aufhebung* tiene diversas acepciones, las más comunes de las cuales son «conservar», «abolir», «levantar», «suprimir» o «recoger». (*N. del T.*)

«retirado-callarse», y «utopía», *wu-tuo-bang*, «faltar-apoyo-país». Estos neologismos no sólo son entretenidos, sino también reveladores: como ya se ha indicado, la mayor parte de las transliteraciones sólo generan, por su sentido, palabras disparatadas, como la equivalente de *Aufheben*. Pero, en el caso del equivalente de «humor», es evidente que se pretende también una vívida traducción interpretativa, y aún más en el caso de «utopía», que es, además, una traducción particularmente lograda. Estas combinaciones acertadas de traducción y transliteración eran posibles porque, dado el gran número de homónimos existentes en chino, se disponía siempre de una serie de palabras homófonas con significados distintos. A pesar de todo, son la pura excepción. La mayor parte de los extranjerismos pueden reconocerse como tales de manera evidente en su forma escrita, pues han de leerse según un principio distinto —puramente fonético— del que se aplica al resto de la escritura. Por esta razón, no sólo les resultó más difícil penetrar plenamente en la cultura, sino que en muchos casos se suprimieron muy pronto.

La perseverancia de la escritura china en su estado de escritura ideográfica, de la que a fin de cuentas han surgido también todos los sistemas de escritura fonética, no fue, por supuesto, ninguna casualidad, sino el resultado de una estructura lingüística particular. Puesto que el chino es en principio una lengua «aislante» (o, en todo caso, lo era en el periodo en que se creó y formó la escritura), en la cual las palabras con significado se limitan a aparecer unas junto a otras y en la que no existen elementos gramaticales funcionales (desinencias, etcétera), tampoco se hallan sonidos individuales, independientes y carentes de significado (como, por ejemplo, la *–s* de «mesas», plural, comparado con «mesa») que hubieran podido reflejarse por escrito. Precisamente por esta puerta trasera, los caracteres ideográficos se transformaron en transcripciones fonéticas. Pero para la filosofía china, esta singular condición (dicho llanamente) no flexiva de la lengua tuvo consecuencias todavía mayores que la situación motivada por la lengua secundariamente en la escritura.

Esta situación no sólo prefiguró determinados métodos para la solución de problemas, sino que además, lo cual es más importante, numerosos problemas. Y esto puede decirse plenamente en sentido negativo: ciertos problemas no se presentaron o no pudieron tratarse con la precisión necesaria. A buen seguro, el papel relativamente secundario que la epistemología y la lógica desempeñaron en la filosofía china tiene aquí su causa. Además, en términos generales, la estructuración particular de la concepción del mundo ocasionada por la lengua puede detectarse por todas partes: la ausencia de clases de palabras, por ejemplo, en virtud de la cual sustantivos, adjetivos, verbos, etcétera coinciden entre sí, impide o dificulta concebir la oposición entre sustancia y accidentes, así como, en general, la formación de términos abstractos. La ausencia de tiempos verbales y de todas las demás formas verbales atenúa la concepción de una clara separación entre pasado y futuro motivada por el lazo de unión del Ahora. Por último, la falta del verbo copulativo «es» demora la concepción fundamental del Ser y de la verdad. A este respecto, no debe negarse que esta caracterización del chino como una lengua puramente «aislante» ha dejado de tener plena validez, y podría añadirse que tampoco fue del todo válida en los periodos tempranos, cuya lengua es aún posible reconstruir (a comienzos del primer milenio antes de Cristo). Durante los dos milenios y medio a tres milenios que podemos abarcar con la mirada, el chino parece haber evolucionado desde la fase final hasta la fase inicial de una lengua flexiva (o mejor: aglutinante), es decir, que en su fase puramente aislante no era «primitiva», sino que estaba más bien «desgastada». Lo decisivo es, una vez más, que se encontraba justo en esta fase casi puramente aislante cuando la filosofía apareció en China por primera vez.

El hecho de que en el medio expresivo de la lengua china, como resultado de lo que se acaba de decir, hubiera que esforzarse para formular de manera inteligible e inequívoca razonamientos abstractos no significaba que de ellos se hiciese absolutamente caso

omiso, sino que más bien se expresaron de manera diferente. En primer lugar, a tal objetivo sirvieron historias y anécdotas que —casi siempre de manera histórica o cuasi histórica— se traían a la memoria con un nombre o con un proverbio y que definían así un estado de cosas complicado. Antes de que cobrase forma algo semejante a la filosofía china, existía ya un evidente y ciclópeo depósito de tales «historias», que podían, por así decir, «explicarse» sin problemas y que tenían un significado establecido. Seguramente, estas historias se transmitieron oralmente durante mucho tiempo y sólo poco a poco se plasmaron por escrito. En textos antiguos, algunas de ellas se mencionan todavía de manera característica con pocas palabras y como algo comúnmente supuesto; sólo en textos posteriores se describen con detalle. «Cuanto más tarde vivieron los filósofos e historiadores chinos, más supieron sobre la antigüedad», dijo una vez al respecto un sinólogo especializado en la época Han (206 a. C. – 220 d. C.), exagerando un poco. Por muy concretas que nos parezcan estas historias y por mucho que las ignoremos, el significado que expresan puede ser muy abstracto en un segundo análisis. Además, se percibieron siempre como plenamente actuales y no del todo pretéritas, e incluso, en ocasiones, se tiene la impresión de que el célebre interés histórico de los chinos no se dirigía tanto al conocimiento de acontecimientos históricos irrepetibles, como al enriquecimiento de un tesoro experiencial, equiparable en el ámbito filosófico a un enriquecimiento del vocabulario técnico y de los modelos complejos de demostración. De todos modos, en los textos filosóficos de China, las historias tienen casi siempre una función no sólo ilustrativa, sino que constituyen en sí mismas conceptos y demostraciones —una razón, dicho sea de paso, de que las argumentaciones que operan con éstos difícilmente puedan transferirse a otro ámbito cultural.

Otro medio de comunicación que en la filosofía complementaba el puro lenguaje fueron (y lo son hasta hoy) determinadas estructuras numerológicas que es posible representar gráficamen-

te. Tal vez no exista ninguna otra cultura que haya producido tal abundancia de complejos conceptuales determinados por una cifra antepuesta a ellos según el esquema «las tres X» o «las siete Y». Así, existe, por ejemplo, toda una enciclopedia en la que se recopilan exclusivamente conceptos grupales de esta índole. Lo esencial es que, en tales casos, el número es más importante que lo numerado, y que, por consiguiente, cuando se habla, por ejemplo, de «cinco emperadores divinos originarios», sus nombres pueden reproducirse de manera completamente diferente, pero el número cinco permanece inalterable.

Por otra parte, la importancia de las estructuras que pueden representarse gráficamente, y que está estrechamente relacionada con las estructuras numerológicas, puede deducirse del notable papel que desde siempre han desempeñado en la filosofía china las tablas y los diagramas. En algunos periodos y en algunos ámbitos de la filosofía, los diagramas tuvieron casi el mismo valor que los escritos verbalizados. Este fuerte énfasis inherente a la representación plástica podría tener relación, a su vez, con la escritura, la cual, en principio, en tanto que escritura ideográfica, expresa lo pensado de forma directa y no, como la escritura fonética, obligada a dar el rodeo del lenguaje. Puede, pues, decirse, en términos generales, que en China la estructura con que se representaba un pensamiento era a menudo tan esencial para su poder de convicción como su congruencia lógica.

Fuentes

Finalmente, para evaluar la filosofía china, son importantes también, como es natural, los textos en los que se ha transmitido. Y, en este punto, tenemos que empezar asegurando que, a pesar de que en China se ha producido una transmisión asombrosamente buena, relacionada con la invención temprana de la impresión ti-

pográfica y con la labor filológica de los eruditos, dichos textos de ningún modo se han conservado íntegramente. Según se infiere de los primeros catálogos de libros, escritos con bastante regularidad desde que existió el Catálogo de la Biblioteca de Palacio, elaborado aproximadamente en la época del nacimiento de Cristo, en el ámbito de la filosofía tienen que haberse perdido no sólo innumerables obras individuales, sino también disciplinas completas; esto lo ha confirmado hace poco tiempo el hallazgo de textos totalmente desconocidos en sepulturas abiertas. Así sucedió, en particular, por una parte, con textos en los que la tradición viva, es decir, la pura tradición oral se había interrumpido, con lo que simplemente dejaron de interesar o ya no podían entenderse (como, por ejemplo, los escritos de la escuela de Mo Di) y, por otra, con textos que no eran gratos a las autoridades por motivos ideológicos o por razón de Estado y fueron por ello suprimidos (como, por ejemplo, los llamados clásicos «apócrifos» [*weishu*]). Por tanto, tenemos que pensar que nuestro concepto de la evolución de la historia del pensamiento chino, en determinada época o en términos generales, se ve limitado por la selección —a menudo plenamente consciente— de las fuentes que nos han llegado y es, por tanto, espurio. Sólo ocasionalmente, cuando aparecen por casualidad textos originales, pueden iluminarse momentáneamente ciertos sectores de la historia y, gracias a ellos, ampliarse y corregirse.

Otro aspecto importante de la situación de las fuentes en la historia china del pensamiento concierne a la configuración del contenido de los propios textos relevantes: aquí hay que mencionar antes que nada el pródigo uso de citas. De éstas, son más relevantes las ocultas que las identificadas abiertamente, pues a través de ellas fue posible aprender y transmitir de modo indirecto y constante determinadas formas de pensamiento. De igual modo, también se pudieron adaptar furtivamente formas contrarias de pensamiento, tergiversarlas mediante su inserción disimulada en un contexto diferente y emplearlas para debilitar escuelas enfrentadas. A la inver-

sa, podían atribuirse dichos a personalidades célebres que, de ser adversarios de una doctrina, como así había ocurrido, pasaban a convertirse repentinamente en partidarios de la misma. Este juego fue practicado con mucho amaño por confucianos y taoístas entre los siglos III y V, y, sobre todo, los taoístas fueron maestros a la hora de conseguir que sus adversarios se convirtiesen en héroes. Puesto que en China, la filosofía representó sólo parcialmente una disciplina claramente definida y en la historiografía mantuvo relaciones estrechas con la poesía y la verdad, efectuar como por ensalmo esta transformación resultaba relativamente fácil.

Una función parecida, aunque más susceptible de prueba científica, la cumplían los innumerables comentarios que se escribieron sobre todas las obras clásicas de la filosofía china. Precisamente porque en la filosofía china, como en la cultura china en general, ha existido desde siempre la tendencia a buscar en el pasado los grandes modelos ideales (y a preocuparse, a lo sumo, por saber hasta dónde se debería retroceder en ese pasado), se otorgó un peso especial a todos los comentarios. En no pocas ocasiones, adquirieron un volumen cuantitativo y cualitativo tan grande que en realidad emplearon el texto «comentado» únicamente como punto de partida y legitimación de sistemas filosóficos enteramente propios. Del célebre comentario del filósofo Guo Xiang (312 d. C.) sobre el texto clásico taoísta *Zhuangzi*, un monje budista dijo en una ocasión irónicamente que Zhuangzi había escrito un buen comentario sobre el libro de Guo Xiang. Por lo demás, tales comentarios sólo pueden distinguirse en el aspecto formal de la voluminosa literatura hermenéutica que predomina de forma generalizada en la filosofía china. Con bastante frecuencia, las exégesis no sólo aumentaron en extensión por encima de los textos que se proponían interpretar, sino que algunas veces (de la misma manera que las citas ocultas que mencionamos anteriormente) invirtieron por completo su sentido. Evidentemente esto puede decirse no sólo de China, pues existe sobre este tema la observación sarcástica de un filósofo alemán

contemporáneo (Odo Marquard), quien dijo: «La hermenéutica es el arte de sonsacarle a un texto lo que no se encuentra dentro del mismo». Ya desde muy temprano, este arte maduró en China hasta alcanzar una suprema perfección, lo cual estaba allí relacionado con el prestigio indudable de todos los textos antiguos. Se diría que éstos prohibiesen llevar al papel algo del todo nuevo.

En resumen, la filosofía china es un producto, en cierto sentido, difícil de definir, pero que en último extremo podemos denominar con nuestro término «filosofía», aunque éste no la abarque por completo y ambas sólo coincidan en sus partes esenciales. Hasta qué punto la filosofía china y la occidental confluirán en una unidad, en la que además tendrían que integrarse las filosofías de otras culturas desarrolladas para que surgiera de ello algo semejante a una «filosofía universal», es una pregunta que forma parte, sin duda, de las cuestiones «últimas», es decir, aquellas que de forma astuta quizá no deberían plantearse. Probablemente, los escépticos tenderán a pensar que, antes de que tenga lugar dicha unión (que, dicho sea de paso, los eruditos chinos esperaron con ansia infinita en las décadas de 1920 y 1930), la misma filosofía se habrá desligado de manera inadvertida del reino de las ciencias.

Capítulo II

Puntos de partida de la filosofía china

Sacerdotes y chamanes

Los orígenes de la filosofía china no se remontan en modo alguno al nacimiento de esta cultura, sino que debemos situarlos en el periodo comprendido entre finales del siglo VI y principios del siglo V a. C., y que Karl Jaspers identificó como la «era axial» de la historia del pensamiento de todas las culturas altamente desarrolladas, ya se trate de los «presocráticos» en Grecia, de los profetas en el judaísmo, o de Buda en el ámbito cultural indio y de Confucio en el chino. Parece que todas las culturas debieron llegar a cierta edad antes de que, alcanzada la madurez, pudieran adoptar una distancia crítica con respecto a sí mismas que (al contrario que en el caso de la fe religiosa) posiblemente sea necesaria para la filosofía. Pero quizá precise en primer lugar de un determinado acervo de experiencia histórica, de un material sobre el que se ha de reflexionar antes incluso de que puedan surgir cuestiones filosóficas. En cualquier caso, la cultura en China (en la medida en que es posible establecer la fecha de su nacimiento) tenía ya de milenio a milenio y medio de antigüedad antes de que, con Confucio, apareciese el primer filósofo de la historia, seguido de todo un grupo de pensadores

que le hicieron la competencia. Por otro lado, lo que vinculó la filosofía china con el pasado —en fuerte contraste con los profetas del Antiguo Testamento que acabamos de mencionar, que miraban al futuro anhelantes— fue la mirada hacia atrás que la caracterizó desde el principio. Podría decirse que la filosofía china se dio a conocer desde su origen no sólo como una filosofía madura, sino también antigua. Dudar sobre la perfección del Aquí y el Ahora es probablemente un motivo esencial en toda filosofía, pero en China, en términos generales, la añoranza del mundo inmaculado del pasado prevalecía sobre el deseo de salvación que tendría lugar en un mundo nuevo. Precisamente por eso, en el caso de China, la fase prefilosófica merece una consideración especial.

Esta afirmación muy genérica, que debería especificarse con suma claridad en cada caso concreto, no contradice el hecho de que, al igual que en todas las demás culturas del mundo, también en China la predicción del futuro se pusiera en relación con la sabiduría, si es que ambas no se consideraban desde cualquier punto de vista equivalentes. Así sucedió, por lo menos indirectamente, en muchos ámbitos de la filosofía durante su periodo de desarrollo y, de forma inmediata, en la época que la precedió. Los primeros testimonios que conocemos de una elucidación intelectual del mundo en China —que presentan al mismo tiempo los primeros documentos escritos— son preguntas y respuestas oraculares. Desde mediados del segundo milenio antes de Cristo, se han conservado gracias a la forma particular del oráculo, que trabajaba con materiales muy consistentes: en concreto, con huesos y caparazones de tortuga. Estos materiales se preparaban siguiendo un procedimiento muy complicado; después, durante el oráculo, se tocaban con palillos de metal incandescentes en determinados puntos cuyo espesor se había reducido previamente mediante perforaciones. A partir de las hendiduras formadas por este calentamiento súbito se deducían las respuestas a las preguntas del oráculo. A menudo, las preguntas y las respuestas se anotaban de forma inmediata en los huesos y en

los caparazones de tortuga mediante incisiones, y estos materiales se guardaban, por así decirlo, en archivos.

A partir de estas inscripciones, llamadas *inscripciones óseas*, de las que se han encontrado miles desde finales del siglo XIX, se despliega ante nosotros una imagen muy viva, no sólo de la situación política y cultural, sino también intelectual, de la China más antigua, que por entonces, entre 1500 y 1050 a. C. aproximadamente, gobernaba la dinastía Shang. Los reyes Shang apoyaban en gran medida sus decisiones en los consejos obtenidos en los oráculos y transmitidos por mediación de los sacerdotes del oráculo. Éstos constituían una clase muy influyente en la esfera política y, sobre todo, en el ámbito cultural, y probablemente se debe a ellos la invención de la escritura (como puede reconocerse, entre otras cosas, en las liturgias asociadas a la concepción de símbolos ideográficos). En chino se llamaban *shi*, un concepto que se representaba con el pictograma , empleado también para ciertas palabras con una pronunciación semejante: «escriba» (*li*), «enviado» (*shi*) y para términos más generales como «negocios» o «acontecimientos» (*shi*); este ideograma muestra una «mano» y un «bastón de mando» en forma de cetro. En su evolución posterior, el concepto adoptó también el significado de «historiógrafo», pues, de hecho, a partir de la función del sacerdote del oráculo que ayudaba a tomar decisiones políticas y —quizá para facilitar las decisiones futuras— las anotaba con mayor o menor regularidad, es posible que se desarrollara con facilidad la función del «historiador». Y esto es lo que sucedió en realidad, con el resultado de que, por una parte, la profesión del sacerdote del oráculo sobrevivió tras su temprana secularización en la figura del historiador cortesano y, por otra parte, estos historiadores de la Corte consideraron que su tarea, además de anotar los acontecimientos históricos, consistía también en la evaluación y el comentario crítico de los mismos. La peculiar mezcla de política, crítica histórica y ética, tan típica en particular de la filosofía confuciana, está prefigurada ya en la función de los sacerdotes del oráculo de la época Shang. No es extraño que nu-

merosos estudiosos chinos modernos hayan considerado a dichos sacerdotes como antepasados intelectuales directos de los confucianos. En cualquier caso, todas las fuentes directas que poseemos de los pensamientos intelectuales y religiosos de la China más antigua proceden no sólo de sus manos, sino que ellos principalmente determinaron también su contenido; es decir, no sólo lo anotaron, sino que también lo crearon.

En contraposición a los sacerdotes del oráculo, que destacan de forma clara en los testimonios que ofrecen de sí mismos y que conquistaron también un importante campo de actuación para el futuro, existió otro grupo de oficiantes que, en cierto modo, provenía del pasado y que no dejó de tener influencia en las condiciones previas para el nacimiento de la filosofía. Eran, en pocas palabras, los chamanes, los cuales también influían en las decisiones de la Corte, aunque por medios totalmente distintos. Sobre su actividad, por ejemplo sobre la magia en relación con la lluvia, sólo tenemos un conocimiento indirecto, a través precisamente de los escritos de los sacerdotes del oráculo, a los que, en cierto sentido, podemos considerar competidores de los chamanes. Estos últimos eran fundamentalmente personas analfabetas (con mucha frecuencia también mujeres), que no fueron capaces de transmitir sus experiencias a la posteridad. La epigrafía nos aporta ideas interesantes sobre su tarea y su aspecto. En chino se los designaba como *wu* (**mi̯wo*), escrito con el signo antiguo , que representa a un «hombre» y «jade» (o un emblema hecho de jade). Ahora bien, el jade se consideraba una piedra con poderes mágicos que, entre otras cosas, desempeñaba también un papel importante en la magia que ocasionaba la lluvia. Exactamente igual que *wu*, «chamán», se pronunciaba la palabra que designaba la «danza», el «bailarín», los cuales se representaban también por escrito con un signo muy expresivo: . Con una probabilidad próxima a la certidumbre, tenemos aquí la imagen del chamán: un bailarín con ciertos objetos en forma de plumas que cuelgan de sus brazos. Y es igualmente probable que ambos térmi-

nos, «chamán» y «bailarín», en su origen no estuvieran separados y que, por tanto, al chamán se le designase como «bailarín». En la cultura china —tanto en la Corte como en el pueblo—, los chamanes han desempeñado hasta la actualidad un papel nada desdeñable a la hora de exorcizar e invocar a los espíritus, del mismo modo que han destacado en muchas otras artes mágicas de la más diversa índole. Todavía los encontramos hoy en áreas de población china fuera de la República Popular China, por ejemplo en Taiwán; a juzgar por ciertas crónicas periodísticas, parece que tampoco han desaparecido del todo en la China continental. Actualmente se consideran próximos a la «religión popular» taoísta y por ello, algunos estudiosos no están quizá del todo descaminados al considerarlos precursores de los taoístas, igual que los sacerdotes del oráculo son vistos en cierto sentido como precursores de los confucianos.

«Cielo» y «Dios supremo»

La doble comunicación, que en la China más antigua tenía lugar entre la esfera del Aquí y el Ahora y la exterior a estos dos términos —de un modo muy consciente y en cierto sentido científico, por una parte, y de un modo marcadamente inconsciente y extático, por la otra—, evidentemente sólo podía tener sentido si se dirigía a algún tipo de receptor. De hecho, los chinos de aquella época se sentían de verdad rodeados de una nube de seres espirituales, cuyo mundo imaginaban no como algo situado en el «más allá», sino como una esfera que penetraba en la realidad. Esta concepción no era, en principio, distinta de la que encontramos en otras culturas tempranas o en algunas todavía no desarrolladas. Pero contaba con algunos aspectos particulares que merece la pena destacar. Los seres sobrenaturales se dividían fundamentalmente en dos categorías que, si bien en ocasiones se confundían, estaban separadas entre sí de forma clara: a saber, en espíritus de la naturaleza y en espíritus de

los antepasados. Seguramente, sería demasiado esquemático querer definir la comunicación con los espíritus de la naturaleza como tarea de los chamanes y la comunicación con los espíritus de los antepasados como tarea de los sacerdotes del oráculo, sobre la base de lo dicho anteriormente. Aun cuando pueda tenderse a pensar que en ello hay cierta verdad, tanto unos como otros mostraron interés por ambos dominios, según la ocasión. En lo referente a la época más temprana, apenas podemos decir qué idea se hacían todos ellos de los espíritus en particular. Habrá que esperar a escritos posteriores que nos describan en detalle el mundo de los espíritus y lo representen a menudo con imágenes. «Los espíritus son fáciles de pintar», dijo una vez al respecto y con perspicacia un artista chino: con ello afirmó que la representación de los mismos no tenía que controlarse como algo real. Después de todo, volvemos a encontrar como referencia caracteres chinos antiguos: «espíritu», «fantasma», *gui* ; «temor», *wei* ; y «curioso», «maravilloso», *yi* . Todos ellos muestran seres con cabezas notoriamente grandes (y quizá también, como en representaciones posteriores, divididas con una especie de «cornamenta» en la parte superior).

No obstante, para la comprensión de los fundamentos prefilosóficos de la filosofía china, más importante que el aspecto de los espíritus es saber que la múltiple esfera de los mismos se concebía estructurada de manera jerárquica; en ella, la estirpe de los espíritus de los antepasados y la de los de la naturaleza podían estar relacionadas entre sí y, evidentemente, los antepasados de la propia familia se veían por principio como seres benévolos. Dentro de la jerarquía completa, lo más interesante es quien ocupa el lugar preeminente, puesto que él determina, en definitiva, el sistema en su conjunto. En este sentido, en los escritos más antiguos ya nos encontramos con un ser denominado *shangdi*, y que se traduce como «dios supremo» o «dios en lo alto». *Di* es, en este caso, la palabra habitual para designar al antepasado divinizado (el signo antiguo muestra un emblema que no podemos interpretar —aunque, si somos muy osa-

dos, podemos inferir que recuerda a un poste totémico, ; *shang* es sencillamente el término para indicar «arriba», si bien no queda claro si «arriba» ha de entenderse en sentido figurado como «supremo» o en sentido simple como «arriba en lo alto» —en el cielo— (digamos, entre paréntesis, que este signo antiguo muestra sencillamente un trazo más pequeño sobre un trazo más grande que, por así decirlo, indica el plano de orientación:). *Shangdi* era, pues, la autoridad suprema, a la que uno podía dirigirse y, de hecho, se dirigía en busca de consejo y ayuda; pero su nombre no significaba en modo alguno que se le imaginase entronizado en el cielo.

No obstante, en los mismos textos oraculares en los que se habla de *shangdi*, aparece también (aunque, por lo que sabemos hasta ahora, casi siempre en textos de este tipo hasta cierto punto tardíos) otro ser divino que posee la misma autoridad suprema, aunque parece proceder de una línea de tradición diferente. Lleva el nombre de *tian*. El carácter antiguo representa de manera inconfundible a un ser gigantesco y con una gran cabeza (lo que indica su esencia sobrenatural): . El significado que se le da hoy a esta palabra, que encontramos ya en documentos casi desde su primera aparición, es, por otra parte, «cielo», tanto en su sentido cultual como también (aunque sólo de forma gradual) en su sentido físico, por ejemplo, como lugar del que procede la lluvia. El importante término con que se designa al «imperio», *tianxia*, que habría que traducir literalmente como «bajo el cielo», deriva también de esta palabra.

Esta evolución semántica del término *tian*, que poco a poco entró en competencia con la palabra *shangdi* hasta llegar a suprimirla, es reveladora en diversos aspectos: demuestra, en primer lugar, que tanto los espíritus de la naturaleza como los espíritus humanos de los antepasados sólo pueden clasificarse correctamente si se ubican por igual en el seno de una entidad concebida originariamente de modo antropomórfico y designada más tarde como «cielo». En segundo lugar, muestra que el culto al cielo, que adquiriría una importancia fundamental en el culto oficial del estado chino, aunque también en

general dentro de la filosofía china, sólo se desarrolló en un segundo momento; quizá esto sólo sucedió de manera efectiva y definitiva, como se ha sostenido a menudo, bajo la influencia de las tribus Zhou, que penetraron en China desde el oeste y que, en torno a 1050 a. C., derrocaron a los Shang para establecer su propia dinastía. Y, en tercer lugar, esta evolución semántica de *tian* manifiesta una clara tendencia que se desplaza desde lo religioso hacia lo racional, decisiva para el desarrollo de la filosofía; porque, evidentemente, en ella no se diviniza el «cielo» sino que, a la inversa, se «seculariza y reduce» un dios al concepto más neutral y distanciado de «cielo» (si puede decirse de un modo tan llano). Seguramente, no es casual que todo esto sucediese cuando los sacerdotes del oráculo se vieron despojados de su función cultual y religiosa por la mencionada dinastía Zhou; mientras que el rey Zhou se situaba en la cúspide de un rito sacrificial muy simplificado, referido desde entonces predominantemente al cielo en su sentido más elevado, los funcionarios de la administración ocuparon el lugar de los sacerdotes.

Tradición escrita y «clásicos»

Este proceso de racionalización en la transformación del concepto *tian*-«cielo» no fue, por tanto, un fenómeno aislado. Fue más bien sintomático de una profunda revolución en la actitud intelectual, que afectó al conjunto de la clase culta china desde el comienzo del primer milenio antes de Cristo. En comparación con otras culturas desarrolladas, desde un momento sorprendentemente temprano, este proceso de racionalización se impuso en un amplio frente y dejó su rastro en la literatura temprana transmitida de la manera habitual; con dicha literatura comienza en realidad la tradición cultural china propiamente dicha, pues las inscripciones de los oráculos, que se remontan a un pasado muy anterior a esta literatura, abarcaban meramente un tipo de literatura técnica de especialistas que

nunca fue representativa de la cultura como tal. Una característica particular, discutida una y otra vez, de estos escritos trasmitidos de manera temprana, que proceden en su totalidad de la labor del estrecho círculo de escribas eruditos que se habían presentado en cierto modo como sucesores de los sacerdotes del oráculo, consiste en que en dichos escritos apenas se encuentran mitos de manera evidente: o bien se eliminaron por completo y, podemos añadir, se confinaron a tradiciones orales a partir de las cuales pudieron más tarde salir de nuevo a la superficie, más o menos deformados; o bien se transformaron en un concepto racional, se «euhemerizaron» (según el filósofo griego Euhemero, quien en el paso del siglo IV al III a. C. intentó algo semejante con la mitología de los dioses griegos). Por ejemplo, en los textos chinos clásicos, los aurigas del carro del sol (*xihe*) aparecen como astrónomos de la Corte o con funciones semejantes. Es precisamente este fenómeno el que ha llevado a los científicos chinos modernos a pensar que en China lo religioso nunca desempeñó un papel relevante. Pero lo cierto es que, en lo que concierne a numerosas ideas, al modelo religioso fundamental se le confirió desde muy pronto un aspecto diferente y sólo se manifestó de forma ocasional. Este modelo religioso fundamental ha de ponerse al descubierto de manera artificial, como sucede, por ejemplo, con la epigrafía de la palabra *tian*, «cielo», o, en el caso de escritos más voluminosos y supuestamente racionales e históricos, con ayuda de textos transmitidos oralmente durante mucho tiempo y posteriormente puestos por escrito.

La sobriedad que, como rasgo fundamental, se ha atribuido con razón a la doctrina de Confucio, con la cual se inicia la filosofía china, no fue, por tanto, un hallazgo exclusivamente suyo, sino que estaba ya prefigurado en gran medida en el círculo de eruditos de cuya tradición él provenía. Lo mismo puede decirse, en consecuencia, con relación a los «escritos clásicos» confucianos, que seguramente no fueron elaborados ni escritos por el mismo Confucio, como una tradición piadosa supuso con respecto a la mayoría de

ellos, sino que ya existían mucho antes de que él viviese. Así, desde un principio, representaron hasta cierto punto su doctrina y, por consiguiente, se consideraron idóneos para que ésta se dedujese o demostrase partiendo de dichos clásicos. Si bien es cierto que sólo representan una sección de la literatura preconfuciana temprana, también es verdad que no constituyen en absoluto una sección atípica. Por eso, si queremos investigar los fundamentos sobre los que se edificó la filosofía china, no resulta irrelevante hacerse una rápida idea de la literatura entonces existente en términos generales y, en particular, de los escritos convertidos más tarde en «clásicos», pues la «mirada vuelta hacia atrás» con la que comenzó la filosofía china estuvo determinada, en definitiva, por lo que esta mirada fue capaz de percibir.

En primer lugar habría que mencionar el abundante material histórico ya existente en la época preconfuciana. Se trata de las más diversas crónicas, en forma de anales o que abarcan distintas épocas, elaboradas en su mayoría en las Cortes de los principados y que contenían también sin orden alguno anécdotas, leyendas y relatos de fenómenos naturales. Posiblemente, las raíces se remontan aquí a los «archivos óseos» de los sacerdotes del oráculo. En segundo lugar, estaban las regulaciones establecidas por escrito y referentes al enorme campo del ceremonial cultual y profano, incluido el planteamiento de la estructura legal y la formación del personal. Dentro de una administración muy burocratizada desde tiempos antiguos, estas regulaciones tuvieron un considerable significado práctico. En tercer lugar habría que mencionar los discursos de los reyes o ministros importantes, motivados cultual o políticamente, que se escribieron. En ellos pudieron y tuvieron que introducirse pensamientos con connotaciones filosóficas en su sentido más general. En cuarto lugar encontramos colecciones de fragmentos líricos, tanto canciones populares y sencillas como cantos ceremoniales; estos últimos estaban relacionados, a su vez, con los escritos cultuales. Y por último, han de mencionarse los escritos adivinatorios, los

cuales —si pensamos que el origen de la escritura ideográfica está en el ámbito de los sacerdotes del oráculo— debieron ocupar desde siempre un lugar particular.

Los cinco escritos elevados a «clásicos» por el confucianismo como muy tarde en la época Han, los *Cinco Clásicos* (*wu jing*, literalmente «cinco compendios»), procedían, de hecho, de los cinco espacios que indicamos a continuación:

1) Una obra histórica, el *Chunqiu* (los *Anales de las primaveras y otoños*), consistente en la crónica del pequeño estado de Lu, del que Confucio era natural.
2) Una obra ritual, supuestamente el *Yili* (*Ceremonias y Ritos*), así como otras anotaciones rituales transmitidas en relación con este texto.
3) Una antología de discursos políticos —seguramente todos ficticios sin excepción—, que en repetidas ocasiones hacen referencia a una cosmovisión y que llevan el título colectivo *Shujing* (*Libro de los documentos*).
4) Una colección de canciones denominada *Shijing* (*Libro de las odas*).
5) Y, por último, un libro de presagios, conocido como *Zhouyi* (*Mutaciones de Zhou*) o abreviado como *Yijing* (*Clásico o Libro de las mutaciones*), obra que se ha convertido en el más conocido de los libros chinos.

El *Yijing*

Esta gran valoración del *Yijing* entre nosotros es más bien una cuestión de la moda y se debe al sentimiento vago de que el pensamiento chino tiene que ser de alguna manera complementario del pensamiento de Occidente, en gran medida deductivo, y que, por tanto, el pensamiento chino es superior al occidental en el ámbi-

to particular e intuitivo del misticismo. Pero también tiene cierta justificación real, pues en China, a diferencia de como lo hicimos nosotros, los clásicos se enumeraron desde la mitad de la época Han, empezando por el *Libro de las mutaciones*; en la medida en que la sección de los «clásicos» se hallaba siempre al comienzo de las bibliografías, toda consideración de la literatura china, y con ella también de la cultura, empezaba por esta obra. El *Libro de las mutaciones* representa también para la filosofía china un significativo punto de partida, no sólo para la corriente del pensamiento confuciano, sino también para todas las demás. El *Yijing* se posicionó pronto como un esquema del mundo de validez universal, indiscutible desde el punto de vista de las ciencias naturales y que estaba por encima de todas las diferencias de opinión filosófica, no tanto debido a su función como texto adivinatorio, sino más bien en tanto que testimonio de la concepción del mundo subyacente a él. Casi ningún filósofo chino ha dudado del contenido de verdad del *Yijing;* es significativo que, en 213 a. C., durante la quema de libros del célebre e infame emperador Qin Shihuangdi (del que hablaremos más adelante), el *Yijing* fuese excluido expresamente de la destrucción.

En su estructura es todo menos uniforme y, por tanto, contradictorio en algunos aspectos. En primer lugar, y según la tradición, éste no debió ser el primero y el único, sino el tercer *Libro de las mutaciones*; según parece, antes que él existió otro durante la dinastía Shang con el nombre de *Guicang* (quizá: *Orientación hacia lo oculto*), y anteriormente, en la dinastía Xia (todavía no demostrada históricamente), otro de nombre *Lianshan* (quizá: *Cadena de montañas*). Lo esencial es que aquí, al parecer, no podemos dar por sentado (como ha ocurrido en muchas ocasiones) el hecho de que los oráculos en hueso de la dinastía Shang fuesen reemplazados por los oráculos de mutación de la dinastía Zhou, pues desde tiempos anteriores pudieron existir prefiguraciones del oráculo de mutación. Asimismo, con posterioridad se escribió al menos otro libro de las

mutaciones que partía del mismo principio elemental, aunque se basaba en otro orden fundamental (concretamente, en una trinidad y no en una dualidad). En la forma hoy disponible, el *Libro de las mutaciones* ofrece la imagen de un texto a cuyo núcleo se han ido añadiendo, a modo de círculos anuales, cada vez más capas de texto. En su núcleo se hallaba un sistema gráfico-numerológico formado por líneas rectas continuas y quebradas. Las líneas continuas representaban una fuerza originaria luminosa y «masculina» (*Yang*), y las líneas quebradas una fuerza oscura y «femenina» (*Yin*). No es seguro que el origen de este sistema se remonte a las respuestas «sí» y «no» del oráculo, transmitidas por medio de un tallito de aquilea entero o roto a quien venía en busca de consejo. En todo caso, en la medida en que podemos remontarnos hasta esa época, el oráculo se determinaba mediante un complicado recuento de 50 tallos de aquilea en el que la fuerza mágica atribuida a esa planta desempeñaba, asimismo, un papel importante. En total, existían 64 situaciones fundamentales del oráculo, simbolizada cada una de ellas por una de las 64 combinaciones de líneas posibles numerológicamente hablando, cuando los tallos se combinan en grupos de seis. Los denominados «hexagramas», que se concebían formados cada uno por dos grupos de tres líneas (trigramas), constituían el esqueleto fundamental. En primer lugar, cada hexagrama se caracterizaba por un proverbio concluyente que habría formulado el fundador espiritual de la dinastía Zhou, el rey Wen. A este proverbio se añadía posteriormente un nuevo proverbio que lo complementaba. Por otra parte, se añadieron proverbios que comentaban cada una de las seis líneas de cada hexagrama (*yao*), en total (64 x 6) 384 proverbios, atribuidos al hijo del rey Wen, el duque de Zhou. Finalmente, se añadieron una serie de comentarios que asumieron el estatus de aclaraciones ortodoxas, procedentes en parte y, según parece, de Confucio y designadas colectivamente como las *Diez alas* (*shi yi*). El número de comentarios posteriores y libres es desmesurado; en su mayoría, formaron parte del grupo de escritos «hermenéuticos»

en los cuales ideas del todo particulares buscaron sacar provecho de la autoridad del *Yijing* por la vía del comentario.

Sin embargo, la particular singularidad del *Libro de las mutaciones*, que no sólo le dio su nombre, sino que también le otorgó un lugar especial entre todos los demás libros adivinatorios del mundo y lo convirtió en definitiva en una obra filosófica, fue la idea fundamental de que cada una de las 64 situaciones existenciales fundamentales simbolizadas por los hexagramas se concibiese como una «mutación» de una situación a otra. En el pictograma de «mutación», que hace referencia a la alternancia de las fases lunares 易, parece ocultarse también la idea de oposición entre claro y oscuro como fuerza motriz de toda clase de transformación. Esta conversión de una constelación a otra se representaba gráficamente conmutando una o varias líneas de un hexagrama dado en su contrario. Así, en función de las líneas que se cambiasen, de la constelación «revolución» (hexagrama n.° 49, ䷰, *ge* 革) podía inferirse tanto la constelación «dispersión» (hexagrama n.° 23, ䷖, *bo* 剝), como la constelación «paz» (hexagrama n.° 11, ䷊, *tai* 泰). Este carácter inestable del análisis del hado dejaba espacio para la decisión humana y, con ello, también para cierta libertad, pues la constelación fundamental y la final no procuraban en el fondo un destino definitivo, sino una *tendencia* evolutiva frente a la que podía reaccionarse de diversas maneras. La ética podía así combinarse también sin problemas con el sistema, de igual modo que, en virtud de la finitud numerológicamente determinada de las constelaciones fundamentales, se ponían ciertos límites a la arbitrariedad en la determinación del hado (y con ello también a la arbitrariedad del hado mismo).

Las afirmaciones que aparecen en el *Libro de las mutaciones* siguen siendo muy misteriosas —lo bastante como para ocupar hasta el día de hoy, por su carácter enigmático y ambiguo, la fantasía de quienes buscan consejo en él. No obstante, como los estudios modernos han ido sacando a la luz, no representaban afirmaciones oscuras inventadas libremente. Se trata más bien de alusiones

fragmentarias a mitos arcaicos y, en algunas ocasiones, a acontecimientos históricos antiguos, a los que de manera muy ingeniosa se despojó de su singularidad (en particular de todos los nombres) y de los cuales se abstrajeron en cierto modo situaciones arquetípicas. Así, por ejemplo, el proverbio del hexagrama 63, *ji ji, Después de la consumación* —«El vecino del este que ha sacrificado un buey no resulta realmente tan afortunado como el vecino del oeste con su pequeña ofrenda»— parece remontarse a una leyenda histórica concreta del periodo de transición entre la dinastía Shang (este) y la dinastía Zhou (oeste). Los estudios que de ese modo desvelan la estructura interna del *Libro de las mutaciones* no hacen menguar en modo alguno su coherencia y su fuerza expresiva, admirables precisamente por la falta de relación entre sus partes individuales. El *Yijing*, justamente por su carácter bifronte como el dios Jano —los contenidos de origen mitológico se hallan junto a la abstracción racional y a la clasificación numerológica de los mismos—, constituye el ejemplo de aquella época de China en la que, entre la clase instruida, la filosofía comenzó paulatinamente a ocupar el lugar de la religión.

Capítulo III

Confucio y el inicio de la filosofía china

El fin de las legitimaciones carismáticas de la soberanía

El gran papel que la sociedad y el Estado han desempeñado siempre en la filosofía china puede tener también su causa, junto a otras razones que ya se han tratado de forma escueta, en el hecho de que la filosofía surgiese a partir de una situación política global que le dejó una impronta muy determinada. Aunque intentásemos concentrarnos en la mera historia del pensamiento con el fin de conseguir cierta brevedad en la exposición, no podríamos evitar dedicar algunas palabras a los antecedentes históricos a la hora de exponer los inicios de la filosofía china. De hecho, la fuerte motivación política del incipiente pensamiento chino está presente en todas partes, incluida su terminología.

El impulso para una nueva explicación racional del universo y del entorno lo aportó la progresiva disolución de la imagen armónica del mundo de la época Shang, que antiguamente había aglutinado en una unidad la esfera del Aquí y el Ahora, así como la esfera de los espíritus de los muertos y de los de la naturaleza, en la figura central del rey y de los sacerdotes y chamanes que aparecían como sus ayudantes. Esta disolución no comenzó con la

suplantación de la dinastía Shang por la dinastía Zhou a finales del segundo milenio antes de Cristo —a pesar de que ya en esa época puede constatarse el inicio de una conciencia distanciada—, aunque sí con la pérdida del poder efectivo de los Zhou en torno a 770 a. C., después de que tribus bárbaras incursionaran en los dominios que estos soberanos poseían en el oeste. Hasta entonces, el imperio de los Zhou se había regido por las reglas del feudalismo familiar, es decir, distribuían los territorios no administrados directamente por ellos entre familiares o familias aliadas que les pagaban tributo. Sin embargo, después de perder su territorio de origen y tener que encontrar refugio como fugitivos apátridas en un pequeño feudo al este del imperio, se produjo una situación particularmente inoportuna que, con el paso del tiempo, condujo no sólo a una crisis política, sino también a una crisis espiritual: la pérdida del poder no tuvo como consecuencia, como en el caso del declive de los Shang, la fundación de una nueva dinastía, sino una situación de punto muerto en la cual los señores feudales más poderosos, que habrían podido reivindicar el título de nuevo soberano, se perjudicaron entre sí. Lo único que fueron capaces de imponer fue el hecho de erigirse sucesivamente como «protectores del imperio» (en chino, *bawang*, «reyes poderosos») y como tales garantizar la continuidad de la impotente casa real Zhou, que pronto estaría únicamente en condiciones de desempeñar una función cultual —en particular, la ejecución de los sacrificios celestes. De esta manera, desde la cúspide se produjo una peculiar escisión de la imagen global del mundo: por una parte, se encontraba una dinastía sin poder, con una legitimación persistente pero deteriorada; por otra parte, existía una serie de diferentes gobernantes sin legitimación, aunque dotados de suficiente poder como para asumir el gobierno del país, cuando menos a corto plazo. Por causa de esta constelación esquizofrénica se vieron seriamente dañadas tanto la legitimación del poder como la del culto, que anteriormente se habían apoyado mutuamente: el culto se convirtió en una farsa y el poder en un puro dominio por

la fuerza. De este modo, ambas demandaban una nueva y perentoria legitimación.

Esta situación insostenible, que, sin embargo, se prolongó durante más de medio milenio, creó también externamente las condiciones previas para una vida espiritual caótica, aunque más intensa que nunca antes y que convirtió el periodo entre el siglo V y el III a. C. en la «era de los filósofos». Las luchas cada vez más violentas entre los antiguos príncipes feudales Zhou condujeron, por una parte, a una progresiva supresión de los principados particulares y, con ello, a la emancipación de numerosos nobles desarraigados que se desplazaron ahora de una Corte a otra; por otra parte, provocaron un mayor interés de los príncipes que aún quedaban para obtener consejos que les permitiesen conquistar la soberanía de todo el imperio, con la que todos soñaban en secreto de una u otra manera. Confucio (551-479 a. C.), que procedía de una familia de la baja nobleza de un pequeño estado devenido insignificante llamado Lu (en el actual sudoeste de Shandong), formó parte, asimismo, de este círculo de personas fluctuantes, formado (como ya se ha indicado) no sólo por nobles empobrecidos y en modo alguno sólo por intelectuales, sino, en buena parte, también por guerreros que se habían quedado sin patria y por otras gentes mucho menos honorables.

Confucio como «reformador»

Si se considera la doctrina de Confucio (del «maestro Kong») en su conjunto, resulta, sin duda, difícil descubrir en ella, a primera vista, algo tan extraordinario que nos permita comprender su asombrosa influencia durante más de dos milenios. Y esto es así tanto en términos absolutos como en comparación con otras doctrinas que comenzaron a aparecer poco después y que, en muchos casos, ofrecieron una imagen más definida. En principio, tampoco el hecho de que Confucio fuese el «primer» filósofo chino nos aclara mucho

las cosas, pues pueden señalarse vestigios de pensamiento filosófico anteriores a él; su «primogenitura» se apoyaría sencillamente en su éxito, que él mismo no conoció en vida, pero del que sentó las bases a largo plazo. En todo caso, se trata del primer filósofo chino que consiguió fundar una escuela e inspirar a una cadena de seguidores que transmitiesen su nombre y sus pensamientos.

Bajo una consideración más exacta, el misterio de este éxito comporta rasgos paradójicos: por una parte, este misterio se apoyó en la clara indefinición de la doctrina o, dicho de forma más exacta, en que las sentencias de Confucio, a pesar de (o debido a) su concisión, se sostenían de un modo tan genérico, que dejaban espacio para las más diversas interpretaciones; pero el misterio del éxito radicaría aún más en que Confucio no se consideró a sí mismo expresamente un heraldo de nuevas verdades, sino un simple transmisor y renovador de verdades antiquísimas. Como muchos otros reformadores, al remitirse en cierta medida al pasado, proporcionó a su programa una dimensión histórica más profunda y una legitimación difícilmente atacable. Esta apreciación de sí mismo como «reformador» en el sentido propio del término —es decir, como una persona que sólo quiere que se tome de nuevo conciencia de lo que yace enterrado— se manifiesta en diversas citas de Confucio:

> Describir y no obrar [uno mismo], ser fiel y amar la antigüedad, en esto me atrevo a compararme con antiguos [héroes como] Peng.[3]

> No soy alguien nacido con sabiduría, sino que me limito a amar la antigüedad y me esfuerzo seriamente por emularla.[4]

Esta «antigüedad» que él procuraba emular y reavivar no ha de entenderse, sin embargo, de manera general, sino como algo defi-

3. *Lunyu* 7.1.
4. *Lunyu* 7.20.

nido con precisión en el tiempo. Se refiere a la primera fase de la dinastía Zhou, entre 1050 y 770 a. C. aproximadamente, cuando el ejercicio del poder y del culto no se había escindido aún en dos mitades dentro de la política. Resulta significativo que, entre los soberanos de esta primera época Zhou, la figura ideal para Confucio no fuese un rey ordinario, sino el «conde de Zhou» (*Zhou gong*), quien, a modo de regente o consejero, había apoyado en su actividad de gobierno al joven rey fundador de la dinastía. «Según mi parecer todo va cada vez peor —parece que Confucio manifestó una vez—; desde hace mucho tiempo no he visto en sueños al conde de Zhou.»[5]

Existen diversos indicios de que el propio Confucio se identificó con este rey sin corona (en chino, *suwang*, «rey sabio» o «puro») y de que con él asociaba su esperanza de llegar a ser una «eminencia» detrás de un nuevo soberano fundador, al igual que lo fue el duque de Zhou. En la época posterior a Confucio se manifestó, en todo caso, una tradición que sostenía que de forma periódica, cada 500 años, aparecería en el imperio un rey espiritual, un renovador espiritual —del mismo modo que Confucio sucedió al conde Zhou después de medio milenio—, y no debe extrañar que ya en vida de Confucio existiera esta tradición. De todas formas, a partir de sus muchas sentencias puede inferirse que él, a pesar de su modesto repliegue a una voluntaria condición de epígono, estaba convencido de su misión en la historia universal. Esto puede observarse con mayor claridad cuando, en ocasiones, comenzaba a dudar de la viabilidad de dicha misión, prorrumpía en quejas y manifiestaba sus esperanzas.

Esta peculiar apreciación dual de sí mismo es probablemente también la responsable de que, incluso a los ojos de su propia escuela, Confucio aparezca más como un copista de escritos antiguos que como un autor de los suyos propios. Así, se cree que fue él

5. *Lunyu* 7.5.

en particular quien dotó de su forma definitiva a los *Clásicos* que hemos descrito brevemente. Entre éstos se encontraban, como obra que él consideraba la más importante, los *Anales de las primaveras y otoños* de su estado natal Lu, en los que, mediante una dicción particular, habría introducido su juicio personal sobre acontecimientos históricos, como, por ejemplo, en el caso de la muerte violenta de un príncipe, interpretándola como un «asesinato» o como una «ejecución» de acuerdo con la inocencia o la culpabilidad del difunto. De la doctrina de Confucio propiamente dicha sólo tenemos conocimiento a través de los escritos de sus discípulos, que nos han llegado en una recopilación (en distintas redacciones, de las cuales se impuso la de Zengzi). Esta obra lleva con todo derecho el título de *Analectas* (*Lunyu*), pues en ella encontramos, en efecto, y de manera casi exclusiva, sentencias epigramáticas del maestro, surgidas en su mayoría por la pregunta de un discípulo. Por lo general, a nosotros nos parecen bastante rígidas, lo que, por una parte, se debe a su estilo arcaico, y, por la otra, a que conceptos que aparentemente eran conocidos por todos se definiesen una y otra vez, se situasen unos frente a otros o se reuniesen en grupos. En consecuencia, no se creó algo realmente nuevo, sino que sólo se hizo un inventario de lo mismo. A partir de viejos escombros se construyó una nueva estructura del orden, un nuevo orden que, por supuesto, se ofrece como auténtico y originario.

Aquí radica la gran valoración del «aprendizaje» y del «estudio» (*xue*), típica desde entonces en el confucianismo, un «aprendizaje» que ocupe expresamente un lugar junto al «pensar» (*si*), como equivalente de éste. «Aprender sin pensar carece de sentido —dice uno de los epigramas pronunciados por Confucio—, pero pensar sin aprender es peligroso.»[6] Y a partir de su propia experiencia añadía:

6. *Lunyu* 2.15.

> Con frecuencia no he comido en todo el día ni dormido en toda la noche con el único fin de pensar. De nada sirvió. Porque, en efecto, es mejor aprender.[7]

Hasta qué punto esta actitud hace referencia a una relación práctica con la vida, es decir, con la idea de que «pensar» puede derivar con facilidad en algo puramente especulativo se pone de manifiesto en una observación que Confucio hizo cuando le explicaron que un viejo sabio reflexionaba siempre tres veces antes de hacer algo: «Si hubiera reflexionado dos veces, también habría estado bien»,[8] respondió de forma lacónica. Esta proximidad a la praxis pudo contribuir al éxito de la doctrina confuciana. Primero había que llevar las teorías a los hechos, antes de convertirlas en una norma que los demás debían seguir, dijo Confucio en otro lugar. Y en la misma dirección va esta sentencia peculiar, difícil de resolver y precisamente por ese motivo interesante:

> El que sabe se alegra con el agua; el humano, con la montaña. El que sabe está en movimiento, el humano está en reposo. El que sabe tiene alegría, el humano tiene larga vida.[9]

«Humanidad» y «nobleza»

Con el término «humanidad» (*ren*), que en este texto (de forma personalizada) se contrapone al «saber» (*zhi*), se enuncia el concepto central bajo el cual pueden clasificarse todos los demás ideales confucianos. La palabra es, en su origen, idéntica al término «ser humano» (*ren*) y en la escritura se diferenció también, en cierto

7. *Lunyu* 15.31.
8. *Lunyu* 5.20.
9. *Lunyu* 6.23.

sentido, tarde como concepto abstracto del concepto concreto de «ser humano» (el signo de la inscripción Zhou 𢍏 pasa a ser 仁). En la época preconfuciana (por ejemplo, en el *Yijing*), significaba «amable», «filantrópico». Pero en Confucio adquiere de pronto una importancia extraordinaria; si en algún punto podemos advertir una aportación suya verdaderamente original, ese punto es éste. No obstante, resulta evidente que el descubrimiento de la «humanidad» no fue un fenómeno aislado, sino el resultado de una nueva imagen del ser humano —o, mejor, de la primera concepción real de una imagen genuina del ser humano.

Hasta el inicio de la época Zhou, el ser humano, como hemos visto, no estaba claramente delimitado en su esencia, ni con respecto al ámbito de los muertos, ni a la naturaleza, ambos representados por espíritus. El soberano, como representante de la humanidad en su conjunto, tenía una relación sumamente estrecha con los dos ámbitos, y en ambos desempeñaba una función importante. Sin embargo, cuando el culto se disoció del gobierno efectivo, la atención se focalizó en cierta medida sobre el mundo real: el ser humano ya no se consideró un ente más entre los innumerables seres concebidos de forma antropomorfa y dotados de espíritu; poco a poco fue surgiendo el reconocimiento de que el ser humano ocupaba en el mundo una posición excepcional y muy destacada. Este reconocimiento le otorgaba de improviso una mayor dignidad y una gran responsabilidad, no sólo a él, sino también al mundo entero que lo rodeaba. De hecho, se produjo algo semejante a un giro copernicano en sentido inverso: si hasta entonces el pensamiento de los seres humanos había girado en gran medida en torno a los espíritus de los antepasados y de la naturaleza, en la nueva concepción todo giraba alrededor del ser humano. Quizá no fue Confucio el auténtico «descubridor» de este pensamiento (pues pueden encontrarse planteamientos, en este sentido, en obras anteriores, como el *Shujing*), pero sí su más autorizado defensor. El distanciamiento consciente con respecto al mundo de los espíritus se pone de manifiesto en

muchos pasajes de las *Analectas*, pero quizá sea en este fragmento donde aparece de forma más clara:

> El discípulo Jilu (es decir, Zilu) preguntó por [la esencia] del servicio a los espíritus y los dioses (*gui shen*). El maestro respondió: «Si uno no puede aún servir a los hombres, ¿cómo podría servir a los espíritus?». [Y como Jilu repuso:] «¿Puedo entonces preguntar por [la esencia] de la muerte?», el maestro contestó: «Si uno no conoce aún la vida, ¿cómo habría de conocer la muerte?».[10]

En Confucio, «humanismo» e «ilustración» fueron, pues, de la mano. Su renuncia al mundo de los espíritus elevaba al ser humano —en principio, a todo ser humano— y lo dotaba de una nobleza natural, aunque sólo en la medida en que aquél se comportase de un modo realmente conforme a las reglas de «humanidad». Este razonamiento puede inferirse del cambio de significado en el seno del confucianismo de la palabra «hijo de príncipe» (*junzi*). En realidad, este concepto designó en su origen únicamente a los nobles, pero en Confucio adquirió el significado de «noble» en sentido ético (comparable a la expresión *gentleman*); su concepto contrario era «persona pequeña» (*xiao ren*), que en su origen y, de manera análoga, había designado al plebeyo. En innumerables sentencias, Confucio contrapuso la conducta del «noble» a la de la «persona pequeña», aportando así una definición totalmente nueva. Un capítulo de las *Analectas*, que de manera excepcional no contiene ninguna conversación, describe con sencillez la supuesta conducta del propio Confucio en la vida diaria, una conducta que, al mismo tiempo, puede reconocerse fácilmente como la ideal del «noble». Tras ello no se oculta nada más que un nuevo indicio de la inherente pretensión al trono que Confucio parecía tener en virtud de su intachable puesta en práctica de la «humanidad».

10. *Lunyu* 11.12.

La nobleza, a la que todo individuo podía sentirse encumbrado gracias a su mera naturaleza humana, exigía, a su vez, una redefinición de la aristocracia realmente establecida y, en definitiva, de la monarquía. La legitimación puramente carismática, que al inicio no requería mayores especificaciones, que estaba sujeta únicamente al «mandato del cielo» y que muy al comienzo quizá consistió en una especie de «gracia divina», no podía sostenerse ya bajo estas nuevas condiciones. Con anterioridad a Confucio, aunque con él de manera cada vez más decidida, se impuso el punto de vista de que el mandato divino del soberano estaba ligado a determinadas cualidades morales, es decir, que, de forma ideal, el mejor en el sentido moral era al mismo tiempo el rey elegido (o mejor quizá, favorecido espontáneamente) por el «cielo». Hubieron de transcurrir, por lo demás, algunos siglos antes de que esta concepción confuciana se impusiera por completo en China; en el periodo subsiguiente experimentaría todavía las transformaciones más diversas. En principio, perduró hasta la época moderna y ejerció incluso un profundo impacto en los representantes de la Ilustración europea, sobre todo en Francia, donde desde el siglo XVII se tuvo conocimiento del confucianismo a través de los misioneros jesuitas. El distanciamiento con respecto a la fe sobrenatural y la orientación hacia el humanismo los indujo a ver en Confucio al más aclamado testigo de sus propios ideales.

Jerarquía y ritual

Igual de característicos que los rasgos descritos, que en cierto sentido podemos considerar progresistas, fueron los rasgos conservadores de Confucio, con los que precisamente se dio a conocer como *re*-novador. Y son éstos los que se han establecido como particularmente típicos del confucianismo. En definitiva, todos ellos pueden reducirse a un principio fundamental: no desarticular las

antiguas estructuras del orden, que estrictamente hablando, se habían tornado obsoletas por causa de las nuevas ideas, sino más bien mantenerlas intactas en la medida de lo posible. O bien había que dotar dichas estructuras de un sentido nuevo (que se presentaba como su sentido «originario»), o debían preservarse en virtud de su edificante belleza *per se*.

Esta tendencia se muestra ya en el «relleno» que se hizo del concepto genérico de «humanidad» mediante un diversificado catálogo de virtudes. Éste no presenta características igualitarias —como quizá podría creerse en referencia a un concepto de humanidad de resonancias democráticas—, sino absolutamente jerárquicas. Esto se percibe de modo más evidente en el concepto de amor, descompuesto en componentes individuales; este concepto es el más importante para la «humanidad» (a menudo traducido sencillamente como «amor al ser humano»). Como punto de partida y también clave se enuncia la «piedad filial» (*xiao*), la cual (aunque Confucio no lo mencionó en ninguna parte y sólo mucho más tarde se planteó como problema) es una conquista humana particular precisamente por estar en oposición a los logros otorgados por naturaleza. También las restantes formas de amor, el amor al hermano mayor (*ti*), la lealtad al príncipe (*zhong*) y la correspondiente preocupación de éste por sus súbditos (*shu*) tienen el mismo carácter relativo a la posición social (de manera predominante, orientadas desde abajo hacia arriba). Por consiguiente, la jerarquía tradicional no se atenuó ni mucho menos se suprimió, sino que únicamente se fundamentó de manera distinta, a saber, sobre la ética y, por tanto, sobre una base mucho más vulnerable. Es curioso que la falta de sinceridad oculta en este enfoque, que el confucianismo habría de padecer durante toda su vida, no fue reconocida de antemano por sus propios seguidores. Lo cierto es que, por un lado, del acervo del concepto de humanidad formaban parte también las virtudes como «fiabilidad» o «sinceridad» (*xin*), «franqueza» u «honradez» (*zhi*; el signo antiguo muestra un ojo y una raya recta), y, según parece, Confucio daba

también gran valor a la rectificación de los nombres (*zheng ming*). Así, se cuenta que en una ocasión se quejó de que una determinada vasija de bronce llamada *gu* (*kwo) se pronunciase todavía igual que «calabaza», *gua* (*kwå) [de la cual dicha vasija proviene etimológicamente] y de que además, en la escritura, apareciese como combinación de los pictogramas empleados para «calabaza» y «cuerno (de beber)» (como si nosotros nos quejásemos hoy de que al lápiz se le siga llamando «lápiz» aunque, la mina ya no es de plomo).* Por otra parte, sin embargo, en las *Analectas* se halla una anécdota que arroja una luz significativa sobre la ética confuciana y que en la China moderna se menciona con preferencia en contra del confucianismo en su conjunto:

> El príncipe de She dijo a Confucio: «En nuestra tierra hay hombres muy honrados (*zhi*). Si el padre le ha robado a alguien un cordero, el hijo testimonia [en su contra]». Y entonces dijo Confucio: «En nuestra tierra los honrados son de otra manera. El padre encubre al hijo, el hijo encubre al padre. Ahí radica su honradez.»[11]

El amor a la verdad —y con él, expresado de forma algo exagerada, la verdad misma— tenía que retroceder, por tanto, frente a otros valores, como el amor a los padres. Y lo mismo ocurrió en lo relativo a ciertos rituales de antigua tradición que hundían sus raíces en la imagen prehumanista del mundo que el propio Confucio puso todo su empeño en desintegrar. Muy oportuna es, en este caso, otra anécdota de las *Analectas*, en la que casualmente también interviene un cordero:

> [El discípulo] Zigong quería suprimir el sacrificio de un cordero durante la ceremonia que proclamaba el inicio del mes. Dijo entonces

11. *Lunyu* 13.18.

* *Bleistift*, «lápiz» en alemán, significa literalmente «punta de plomo» (*N. del T.*)

> Confucio: «Mi querido Si [es decir, Zigong], tú lo lamentas por el cordero, yo lo lamento por el ritual.[12]

La actitud prudente y esquiva antes que realmente ilustrada, adoptada por Confucio con respecto al mundo de los dioses, los espíritus y los muertos tuvo su causa, sin duda, en este «lamentarse» y en las ceremonias relacionadas con el mismo. En otra ocasión parece que Confucio, al examinar el proverbio «El sacrificio es lo mismo que la existencia», así como la interpretación de su uso: «El sacrificio a los dioses es lo mismo que la existencia de los dioses», dijo corrigiendo: «Si nosotros [mismos] no estamos presentes en el sacrificio, es como si el sacrificio no existiese».[13] También en este caso se trataba de salvar el ritual en cuanto tal, aunque desplazando su significado desde el ámbito sobrenatural al puramente humano.

Esta singular actitud, la cual, vista desde fuera, supone de nuevo cierta falta de sinceridad en su intento de mantener un sistema ritual completamente vacío de sentido, no se basa sólo en motivos nostálgicos o estéticos. Al parecer, está asociada más bien a la convicción de que en el rito, en su sentido más amplio —empezando por las buenas maneras a la hora de comer y extendiéndose hasta el culto divino, el cual, en el fondo, no precisa en absoluto la existencia de un dios—, se trata de algo más que de lo puramente externo. Por utilizar una imagen de este punto de vista, el comportamiento no es el atuendo, sino la piel del ser humano, sin la cual no puede vivir y que, por supuesto, puede también influir en su cuerpo. Seguramente, la convicción de que todo tipo de educación y formación tendría que ir tanto desde fuera hacia dentro como desde dentro hacia fuera no fue defendida exclusivamente por el confucianismo, sino también por muchos otros filósofos chinos (y seguramente también por otros de fuera de China). Pero quizá en ninguna otra

12. *Lunyu* 3.17.
13. *Lunyu* 3.12.

cosmovisión haya desempeñado un papel tan sobresaliente. El ceremonial mediante palabras y gestos pudo independizarse y llevar su propia vida durante un tiempo prolongado, manteniéndose, sin embargo, indisolublemente unido a una determinada actitud interior fundamental, ya se tratase de cuestiones de etiqueta, tras las cuales se ponía en peligro en no pocas ocasiones el propio «rostro», ya de las costumbres del luto, las cuales dieron continuidad del modo más inmediato a liturgias originariamente religiosas y que quizá por eso ocuparon una posición central dentro de la compleja variedad de los rituales chinos. Para Europa parece que esta China confuciana determinada hasta ese punto por la etiqueta —y en un principio sólo se conocía esta China «oficial»— fue de igual manera motivo de admiración y de diversión: las personas se entusiasmaban con aquel orden modélico y se divertían con ese amaneramiento propio de marionetas, aun cuando —o precisamente porque— el rococó, el estilo que con mayor intensidad se ocupó de China, comprendió muy bien el sentido del ceremonial. En la propia China, los taoístas no han dejado nunca de burlarse de los confucianos por causa de un ritual en el que los cuerpos avanzan a pasitos cortos y actúan como autómatas. Pero no puede pasarse por alto el hecho de que el confucianismo debía en buena medida su increíble capacidad vital a este énfasis puesto en el ritual. Ciertos rituales que habían perdido ya su sentido original cuando Confucio comenzó a preservarlos no podían, dicho a grandes rasgos, perder ya su sentido, pues sencillamente lo portaban consigo. Estos ritos fueron quizá desde el principio cáscaras secas, pero unas cáscaras que, sin embargo, proporcionaron cierta orientación y que, en algunas ocasiones, con sorprendente constancia, pudieron convertirse en puntos de cristalización de nuevas estructuras. Y no es seguro en modo alguno que la doctrina de Confucio, cuya muerte se ha anunciado de manera tan reiterada en los últimos cien años, haya, en efecto, muerto definitivamente.

Capítulo IV

Mo Di y sus seguidores

Amor y parquedad

Una de las características principales de la doctrina de Confucio fue, como hemos visto, su equilibrio y moderación, la evitación de cualquier extremo. Puesto que con ella comenzó la filosofía china, no puede decirse realmente que esta doctrina intentase neutralizar las contradicciones existentes en el pensamiento de su tiempo. La filosofía china nació de hecho, con Confucio desde una posición basada en el término medio. Sin embargo, con ello suscitó reacciones cuyo enfoque era mucho más radical. En la medida en que se agruparon frente al confucianismo —y hasta cierto punto todas tuvieron que hacerlo, por haber establecido aquél un sistema de tesis fundamentales—, no le reprocharon tanto que defendiese opiniones del todo equivocadas, como el hecho de no ser del todo consecuente. Por detrás de su mesura vislumbraron cierta mezquindad que, desde el punto de vista de la teoría, es algo ciertamente inherente al confucianismo. Desde el punto de vista de la vida práctica, los confucianos procuraron, como es lógico, refutar este reproche condenando como falsos los conceptos radicales, ya que éstos, por su radicalidad, no podían en definitiva ponerse en práctica.

El primer pensador que surgió como opositor al confucianismo se sintió escandalizado por la moderación del concepto de amor

confuciano. Se trató del filósofo Mo Di (¿479?-381 a. C.), no descubierto del todo en China hasta mediados del siglo XIX y que, al principio, los misioneros cristianos tomaron por una especie de «protocristo» y más tarde los chinos progresistas por un protosocialista. Estos últimos construyeron incluso, a partir de su apellido Mo («tinta china» o «color negro»), la interesante hipótesis de que Mo Di fuese un esclavo tatuado como condena por haber cometido un delito o por acumular deudas (de forma que su nombre tendría que interpretarse en propiedad como «Di, el tatuado»); sólo así podría entenderse la peculiaridad de su doctrina.

De hecho, Mo Di lo tiene todo menos el enfoque aristocrático de Confucio y el ideal de «nobleza» moral de éste, propio de un *gentleman*. En busca de testigos solventes en favor de su doctrina, Mo Di recurrió también a la antigüedad, aunque no a la antigüedad, en cierto modo, «intermedia» de la temprana época Zhou, como hizo Confucio, sino a la antigüedad más remota (y, por ello, en realidad sólo legendaria), en la cual la cultura habría sido creada por «santos». Sobre esta *tabula rasa*, Mo Di pudo construir sus pensamientos libre de trabas y (gracias a la aureola del tiempo primigenio que supuestamente había tomado por modelo) de un modo bastante indiscutible. No era necesario tomar en consideración instituciones heredadas cualesquiera, ni las estructuras familiares patriarcales, ni una monarquía hereditaria (derivada de lo anterior), ni un sistema ritual, por mencionar los tres parámetros estándar más importantes para el confucianismo. Mo Di tampoco necesitaba retroceder en el tiempo hasta la época de un «duque de Zhou», como Confucio, que intentó recomponer de nuevo una cultura desvencijada. Mo Di se veía más bien a sí mismo en la situación de los santos que, en su opinión, crearon, al inicio, la cultura conforme a puntos de vista puramente racionales o, como en el caso de Mo Di, tuvieron que restablecerla en su racionalidad.

El gran descubrimiento de Mo Di fue el concepto de «amor que todo lo abarca» (*jian ai*), el cual domina toda su doctrina, al

igual que la idea de «humanidad» domina la doctrina de Confucio. En contraposición al concepto de amor en diferentes estratos, de Confucio, que de manera característica ni siquiera cuenta con un término único para designar el «amor» (siempre que «humanidad», *ren*, no se traduzca de modo equivocado como «amor»), el amor de Mo Di no surgiría de la «piedad filial» (*xiao*) ni estaría estructurado en modo alguno a través de la familia. Mientras que los confucianos (como expusieron a menudo en discusiones posteriores) consideraban el amor al ser humano como una especie de árbol que brota del amor filial a los padres y que, al crecer, incluía poco a poco ámbitos cada vez más amplios de la humanidad —a los familiares más lejanos, los habitantes del pueblo natal, los miembros del propio país y, por último, los miembros de todos los demás países e incluso de las tierras bárbaras—, Mo Di veía ya en esta jerarquía una perversión del sentimiento de amor originario, dirigido desde un principio a *todos* los seres humanos. Y es que, en el fondo, el amor que supuestamente ha brotado del amor a los propios padres no es más, cuando se indaga un poco en su raíz, que puro amor propio.

> Si [a la inversa] se pudiese llevar a todos los seres humanos del mundo a unirse en el amor que todo lo abarca y a amar a los demás como a sí mismos, ¿mostrarían entonces una actitud sin piedad? [...] Si uno respetase a su hijo, a su hermano pequeño o a sus súbditos como se respeta a sí mismo, ¿seguiría siendo inclemente con ellos?... Si se cuidara la casa de los demás como la propia, ¿quién seguiría robando? Y si se equiparase a las personas extrañas con el propio yo, ¿quién cometería actos de violencia? [...] Por consiguiente, si todos en el mundo se amaran entre sí, si los estados no combatieran unos con otros, si dejaran de existir ladrones y bandidos, si príncipes y súbditos, padres e hijos mostrasen amor y afecto mutuo, entonces ¡todo el mundo estaría en paz y en orden por fin![14]

14. *Mozi* 17.

No es de extrañar que los misioneros cristianos se entusiasmasen con un discurso que parecía describir formalmente el amor cristiano al prójimo. De todos modos, también observaron que este concepto del amor, pese a su semejanza, carecía de la «poesía y la calidez» propias del amor cristiano. Si bien tras esta observación se escondía también, aunque no sólo, cierto chovinismo cristiano occidental, contenía, no obstante, algo de verdad. El fundamento del «amor que todo lo abarca» por parte de Mo Di resulta ser utilitarista y, por tanto, bastante árido: en su opinión (es decir, según la de los santos antiguos que él aspiraba a emular), dicho amor es sencillamente el mejor fundamento para la convivencia de todos los seres humanos. En el resto de sus máximas, Mo Di partió siempre de consideraciones utilitarias y, en consecuencia, ubicó también la palabra «utilidad» (*li*) en el centro de su doctrina. No obstante, su concepto de «amor que todo lo abarca» no debe reducirse categóricamente, como sucede casi siempre, a su concepto de «utilidad»; la totalidad posee también, a su vez, un sentido claro. El concepto *ai*, «amor», que en el confucianismo no tiene ningún valor ético, comprende no sólo el «amor» en sentido erótico, sino también, lo cual es decisivo a este respecto, el «amor» en el sentido de «tratar algo con parquedad», «con prudencia» e incluso «con cierta tacañería». A través de este significado doble, que también incluye la «utilidad», podemos captar el punto medular de la doctrina de Mo Di.

Contra la guerra y el ritual

La íntima relación entre amor y parquedad en Mo Di aparece expresada con mayor claridad en sus escritos contra la guerra, como consecuencia del concepto de «amor que todo lo abarca», y que forman parte de los argumentos más contundentes jamás redactados en favor del pacifismo. De estos escritos existen diferentes versiones

que argumentan en la misma dirección, aunque con razonamientos distintos, y de las cuales, la primera nos parece claramente prioritaria y la segunda secundaria, aunque ambas son importantes en igual medida para Mo Di. En la primera versión, se lee por ejemplo:

> Si alguien penetra en el huerto de frutas o verduras de otra persona y le roba melocotones y ciruelas, la gente lo condena cuando se da cuenta y la autoridad lo castiga cuando lo detiene. ¿Por qué? Porque ha hecho daño a otra persona para su propio provecho [...] Si alguien se deja llevar hasta el punto de matar a un inocente, apropiarse de sus vestidos y sus pieles, y apoderarse de su lanza y de su espada, entonces su iniquidad es todavía mayor [...] y el castigo tiene que ser, en consonancia, más duro [...] Pero cuando las cosas se hacen a lo grande y se ataca un estado, entonces ya no se profiere una condena, sino que, por el contrario, las personas se desviven en alabanzas y al acto se denomina justicia. ¿Puede hablarse aún de lo justo y lo injusto? [...] Si alguien que ve algo negro lo llama blanco, entonces supondremos que no conoce en absoluto la diferencia entre negro y blanco [...] Y si alguien reconoce una pequeña injusticia y la condena, pero no reconoce la injusticia grande como hacer la guerra a un Estado, ¿podemos seguir sosteniendo que de algún modo conoce la diferencia entre lo justo y lo injusto? Vemos, pues, que los [llamados] «nobles» del imperio han perdido la capacidad de discernir entre lo justo y lo injusto.[15]

En cambio, en la segunda versión, bastante menos atractiva para nosotros, se dice entre otras cosas:

> Calculemos todo lo que requiere un ejército: flechas de bambú, pendones, estandartes, tiendas, corazas y escudos, ¡cosas que [al final] se tiran aquí y allá, se roban, rompen y dilapidan en cantidades innúmeras y desaparecen para siempre! A ello se añaden lanzas, alabardas, jabali-

15. *Mozi* 18.

> nas, espadas y carros de combate, que en grandes cantidades salen, se despedazan y destrozan y no se recuperan nunca. Se requisan caballos y bueyes bien cebados y vuelven demacrados, si es que no mueren en cantidad infinita y no retornan jamás... Numerosos ejércitos pierden la mayor parte de sus hombres y muchísimos son aniquilados por completo. También es grande el número de espíritus a cuyos devotos se mata. ¿Qué se propone el gobierno que priva así al pueblo de lo más necesario y le desprovee de todos los beneficios? Y el gobierno responde: «Aspiramos a la gloria de la victoria y queremos obtener beneficios. Por eso obramos así». Pero el maestro Mo Di replica: «Lo que se conquista, de ello no se hace uso; y lo que se obtiene, no vale tanto como lo que se pierde».[16]

En la primera serie de argumentos, el aspecto ético del «amor que todo lo abarca» ocupa inequívocamente el primer plano; en la segunda, el aspecto utilitarista; pero sólo las dos juntas suponen para Mo Di la prueba definitiva de su planteamiento. Hasta qué punto Mo Di, incluso más que Confucio, tenía presente el lado práctico de su propuesta pacifista; esto se infiere del hecho, a primera vista algo irritante, de que en sus escritos se encuentran extensos capítulos dedicados a la técnica militar defensiva (indicaciones sobre la construcción de murallas, la defensa frente a carros de asalto, las escalas o los túneles para el avance, etcétera). Su idea en este empeño belicista era desarrollar la capacidad de la técnica defensiva de manera que toda guerra se convirtiese para el atacante en una empresa sin esperanza (una tentativa que, como hemos de constatar con pesadumbre, resulta de antemano utópica). De todos modos, Mo Di se convirtió en el primer erudito de China que, a pesar de su insistencia paralela en los valores humanistas, incluyó en su sistema elementos de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, concedió de manera determinante gran valor al trabajo.

16. *Mozi* 44.

Esta cercanía a la práctica, si se quiere, utilitarista de Mo Di se halla en clara oposición con el sistema de valores confuciano que se reflejaba en gran medida en su énfasis en el ritual. Por ello, es lógico, en cierto sentido que Mo Di formase un frente decidido contra el ritual, sobre todo por razones económicas. Con una severidad que parece puritana, se desata en improperios contra el gasto desatinado de hombres y materiales en las costumbres tan queridas de Confucio, en particular lo atinente a ceremonias fúnebres que todavía hoy en Asia oriental requieren en no pocas ocasiones un auténtico capital. También tenía objeciones contra la música, que en el confucianismo ocupaba un lugar importante en el marco del ritual. En sus escritos anticonfucianos, los confucianos aparecen, de hecho, como holgazanes amantes del boato que además sacan el dinero de los bolsillos del pueblo. Esta actitud de los moístas, hostil al ritual, resulta tanto más extraña puesto que Mo Di, al menos en el exterior, creía con firmeza en la existencia de los espíritus y de un «cielo» rector que obraba de manera personal y estaba situado en la cúspide, y, en este sentido, se remontaba a las concepciones del credo preconfuciano. Si Confucio quería conservar el ritual, aun cuando éste careciese ya de toda referencia metafísica, Mo Di intentó conservar o reintroducir dicha referencia metafísica, disolviendo al mismo tiempo el ritual hasta reducirlo a unos pocos elementos rudimentarios. También en este caso pensó en términos económicos: la conciencia de estar rodeados de espíritus por todas partes y de considerarnos permanentemente premiados o castigados por el cielo le parecía la mejor garantía del acatamiento de las reglas morales fundamentales, al igual que, a la inversa, buscó siempre combatir la creencia en que todo lo nivela en un destino predeterminado, porque en su opinión esta creencia socavaba el esfuerzo personal de cada individuo. Por otra parte, en los moístas tardíos, creer en seres sobrenaturales quedó cada vez más en un segundo plano.

Retórica y lógica

En comparación con la postura doctrinal de Confucio, transmitida de forma ligeramente incoherente por sus discípulos, la postura de Mo Di existe en un corpus global y claramente dispuesto, aunque a juzgar por el índice de contenidos no esté del todo completo. En definitiva, se trata no sólo del trabajo de Mo Di (quien, según parece, a diferencia de Confucio, pudo haber redactado al menos algunas partes de este corpus), sino también de su escuela, rigurosamente organizada y todavía activa más de doscientos años después de la muerte de Mo Di. Puesto que éste no quería recurrir de manera consciente, como los confucianos, a la organización familiar desarrollada de forma natural para evitar así las jerarquías aristocráticas preexistentes, elaboró una especie de organización en cuadros, inspirada más bien en el ejemplo de una idea de igualdad militar y con un director (*juzi*, «autoridad») elegido en la cúspide y que, tras la muerte de Mo Di, ejerciese la función de dirigir. En las tareas de formación de los cuadros, el ejercicio intensivo de la retórica, que debía servir para la defensa de la doctrina, tenía un lugar preeminente. De ello se derivó también la meditada clasificación de los escritos de Mo Di, junto a los cuales se incluyeron habitualmente, como ya se ha mencionado en referencia a los capítulos pacifistas, escritos «sinópticos» paralelos que persiguieron abiertamente el objetivo de defender a otro nivel la propia posición frente al oponente ocasional.

A lo largo de, aproximadamente, un siglo, la escuela de Mo Di elaboró, partiendo de este inicio, toda su doctrina filosófica con la idea del «amor que todo lo abarca» en su núcleo, hasta crear un sistema de pensamiento ético íntegramente estructurado y en el cual cada concepto individual estaba definido con precisión, era puesto en relación con otros conceptos semejantes o contrapuestos y, lo más importante de todo, se ejercitaba de forma exhaustiva en sus diversas funciones y formas de aplicación. Por el contrario, las

definiciones que encontramos en los escritos confucianos se difuminan en construcciones nebulosas y sumamente inconsistentes. Los capítulos más relevantes del conjunto de la obra moísta nos han llegado de forma incompleta y muy deficiente por la sencilla razón de que, tras la progresiva desaparición de esta tradición moísta, la posteridad dejó de entenderla. No ha sido hasta la década de 1960, que toda una serie de sinólogos de Asia oriental, así como algunos occidentales (entre los cuales merece una mención especial el sinólogo británico A. C. Graham) han lidiado con estos textos, los han reconstruido —en parte con cierta osadía— y han extraído de ellos su sentido originario. Llama la atención que estos textos muestren también una evolución en el planteamiento de los problemas y en la solución de los mismos, de modo que con toda probabilidad proceden de periodos diversos. En los fragmentos más antiguos de estos textos (es decir, en el *Canon* y en las *Explicaciones* del *Canon*), las reflexiones giran todavía con preferencia en torno a la cuestión de cómo vincular las distintas «realidades» (*shi*) con «nombres», es decir, con «conceptos» (*ming*) y —en un segundo paso— en qué medida existe de algún modo dicho vínculo. Confucio había tratado ya, aunque de manera mucho más ingenua, la «rectificación de los nombres», como demuestra su queja (véase pág. 70) en relación con la vasija de bronce que se designa gráficamente como «calabaza-cuerno de beber», y también su tendencia a la definición, reconocible en muchas de sus sentencias. También los moístas definieron en sus escritos más antiguos conceptos individuales, del mismo modo que conceptos confucianos que, por supuesto, asumían de forma repentina un matiz del todo diferente y ciertamente moísta, como, por ejemplo: «"humanidad" (*ren*) es "amor individual"»[17] (*ti ai*, en oposición al «amor que todo lo abarca»), «"equidad"(*yi*) es "utilidad" (*li*)» o «"piedad filial" (*xiao*) es "ser útil a los padres"»[18] (*li qin*).

17. *Mozi* 40.
18. *Mozi* 40.

Pero mucho más importante es la cuestión de principio sobre la naturaleza de las relaciones recíprocas entre «realidades» y «nombres». En aquella época, esta cuestión ocupó de una u otra manera también a otros filósofos, si bien únicamente los moístas buscaron su solución seriamente. Ni postularon de manera sencilla la existencia permanente de tal relación recíproca, para estigmatizar después sobre esa base la quiebra de dicha relación como un síntoma de decadencia, ni tomaron esta quiebra como pretexto para negar por entero la existencia de una relación recíproca. Comenzaron, en definitiva, a distinguir, de manera bastante sutil, una labor que a la vista de la escasa precisión del lenguaje nos obliga a sentir admiración.

> «Nombres» y «realidades» no tienen por qué corresponderse necesariamente entre sí. Cuando [alguien dice] «esta piedra es blanca» y la piedra se rompe, el enunciado «blanco» sigue siendo igualmente válido para todos [los pedazos]. Pero cuando alguien afirma «esta piedra es grande» [y se rompe], el enunciado «grande» no sigue siendo válido del mismo modo para [todos los pedazos]. Excepto los casos en que con la denominación se expresa una medida o un número [la «realidad»] se corresponde [todavía] con el nombre, aun cuando se rompa [el objeto en cuestión].[19]

De este modo, valiéndose de un gran número de ejemplos, los moístas dilucidaron cómo las realidades sólo podían compararse dentro de su propia clase y cómo, de igual modo, las afirmaciones sobre las realidades únicamente podían aplicarse a las mismas clases —una diferenciación que, si bien es válida en ocasiones para el lenguaje, no lo es siempre (y en el caso del chino, podemos añadir, con una frecuencia en cierto sentido escasa). Dicho de otra manera: la estructura superficial idéntica de dos frases no enuncia aún nada

19. *Mozi* 45.

sobre la validez de las mismas, pues una puede ser correcta y la otra no, si lo que afirman pertenece a clases diferentes. Mediante un trabajo duro y minucioso, los moístas —trascendiendo en este sentido la, hasta cierto punto, desprovista lengua china— avanzaron hasta alcanzar una clara diferenciación entre sustancias y accidentes (por supuesto, sin formular términos análogos a éstos). Tras todo este esfuerzo no estaba ya únicamente el motivo de imponerse en las disputas a los adversarios ideológicos, sino también el propósito particular, cuando menos en algunos ámbitos concretos, de fundamentar el «amor que todo lo abarca» en sí mismo y dentro de la propia escuela. Ciertas dificultades fueron el resultado, por una parte, del problema del infinito, afectado por el concepto de algo «que todo lo abarca». Dicho de manera más concreta: ¿podía hablarse de un «amor que todo lo abarca» sin conocer a «todos los seres humanos», es decir, sin saber lo que tenía que amarse? Por otra parte, surgió el problema de las excepciones, pues los moístas tenían una jurisdicción muy estricta, con sentencias de muerte. Estas excepciones tenían que aislarse mediante la introducción de clases diferenciadoras de significados, con el fin de no disolver el concepto de algo «que todo lo abarca». El siguiente pasaje, tomado de los escritos moístas, muestra cómo discurría esta argumentación:

> Los ladrones son seres humanos. Pero tener demasiados ladrones no significa tener demasiados seres humanos. Amar a los ladrones no significa amar a los seres humanos. Matar a ladrones no significa matar a seres humanos.

Este pasaje es, no obstante, sólo parte de un capítulo muy extenso, salpicado de numerosos ejemplos de otras esferas del saber (titulado *Xiao qu*, «Captación de lo pequeño»), relativamente bien transmitido y que ofrece, entre otras cosas, un bosquejo de las diversas posibilidades de afirmación. En el fragmento citado a continuación, y con

el fin de ofrecer mayor claridad, los ejemplos, a diferencia del texto chino, se anexan a la descripción de las afirmaciones posibles:

> [Las afirmaciones] sobre las cosas pueden ser de tal manera
>
> [1] que sean correctas desde el punto de vista de la definición (*shi*) y también adecuadas en lo funcional (*ran*), como, por ejemplo: un caballo blanco es un caballo; montar un caballo blanco es [también] montar un caballo «que es así».
>
> [2] que sean correctas desde el punto de vista de la definición, pero no adecuadas en lo funcional, como, por ejemplo: una barca es de madera, pero: montarse en una barca no es montarse en una madera. (Entre otros ejemplos, se encuentra aquí también el ejemplo ya citado de los ladrones).
>
> [3] que sean incorrectas desde el punto de vista de la definición (*bu shi*), pero adecuadas en lo funcional, como, por ejemplo: la lectura de libros no es libros, pero amar la lectura de libros es amar los libros.
>
> [4] que tengan amplia validez en un caso y en otro no. Por ejemplo, la afirmación: «él ama a los seres humanos» hace esperar que el sujeto en cuestión ame a todos los seres humanos, porque sólo entonces «ama a los seres humanos». En cambio, la declaración: «él no ama a los seres humanos» no hace esperar que el sujeto en cuestión no ame en absoluto a ningún ser humano, sino que, como no ama a todos, se trata de alguien que «no ama a los seres humanos».
>
> [5] que en un caso sean correctas y en otro erróneas, como, por ejemplo: si alguien habita [una casa] en un país, vive en ese país, pero si posee una casa en un país, no por ello posee el país.[20]

Por muy dignas de admiración que pudieran ser las distinciones lógicas de los moístas (que si bien no deberían identificarse con el propio Mo Di, se infirieron como una consecuencia interna de su actitud fundamental ajustada a la «utilidad»), de cara al exterior

20. *Mozi* 18.

fueron cada vez más inoperantes y quizá contribuyeron de manera considerable al fracaso final de la escuela de Mo Di. Aun cuando en la discusión superasen a todos sus oponentes, los moístas resultaron estar más bien «sobreentrenados» y, por tanto, se aislaron con sus habilidades solitarias. Sólo cuando en China comenzó a conocerse la lógica occidental, en primer lugar gracias a la traducción del *System of Logic*, de John Stuart Mill (sólo la primera mitad, publicada en 1902 y traducida por Yen Fu), creyeron vislumbrar las posibilidades que China había quizá desaprovechado al ignorar la doctrina moísta. En este sentido, si la doctrina de Mo Di parecía reunir todas las propiedades que, desde el punto de vista chino, distinguen el moderno pensamiento occidental: la actitud fundamental utilitarista y, al mismo tiempo, el «amor generalizado a los seres humanos», expresado tanto en el cristianismo como en el socialismo, ¿no coincidían Mo Di y el pensamiento occidental en hacer compatibles la fe religiosa en un Dios en el cielo con los espíritus que lo apoyan y, por otra parte, el interés por las cuestiones técnicas de las que, con el tiempo, formaría parte también el enfoque de la lógica? Es cierto que tales equiparaciones eran cuestionables porque comparaban entre sí resultados y no causas, pero quizá contenían un punto de verdad. Que la doctrina moísta, que, en la historia del pensamiento chino, representa un momento errático y singular, emergiese de manera sobresaliente sería apenas concebible sin una total transformación o incluso desintegración de todos los demás grandes sistemas filosóficos de China. Y para ello carecía precisamente de la fuerza necesaria, porque, visto con rigor, era contraria a dos poderes fundamentales existentes entonces en China: el sistema familiar y la estructura de la lengua —por no hablar de los poderes fortalecidos para la guerra.

Capítulo V

Los taoístas y sus precursores

Hedonistas y quietistas

Mo Di y sus seguidores habían aplicado de antemano las obligaciones éticas del individuo ante la sociedad, que los confucianos habían extendido, poco a poco y en círculos concéntricos, a todos los seres humanos, desde la familia hasta la humanidad en su conjunto, sin hacer uso de la diferenciación de Mo Di, y de dichas obligaciones habían deducido también sus reivindicaciones pacifistas. En el ámbito lingüístico, no sólo habían descubierto el valor de las definiciones a la hora de formular pensamientos filosóficos, como Confucio (para quien la «corrección de los conceptos» llevaba todavía consigo la cáscara del pensamiento mágico), sino que también habían ampliado la argumentación hasta convertirla en un instrumento perfecto que al final sólo podía ser empleado por ellos y, por esta razón, sólo ellos eran capaces de apreciar de verdad. En muchos aspectos, por consiguiente, los moístas llevaron los planteamientos de los confucianos hasta sus últimas consecuencias en una determinada dirección; fueron «confucianos radicales», lo que representa una contradicción en sí misma en tanto en cuanto el acatamiento del «término medio» había sido siempre algo típico del confucianismo.

Pero también existieron, sin duda, corrientes intelectuales para las cuales el afán confuciano había llegado por principio demasiado lejos. Al comienzo, se trataba de tendencias de índole muy diversa, pues las «objeciones» contra las exigencias morales relativas al estado, a la sociedad y a una «humanidad» más o menos ficticia que Confucio había introducido de forma precipitada en el mundo, podían articularse de diferentes maneras. Desde un punto de vista fenomenológico, todas estas reacciones eran «más antiguas» que el confucianismo, aunque no se formularon hasta mucho tiempo después de su primera aparición. A este respecto, es comprensible que los escritos de estos «objetores», entre los cuales hablaremos aquí de los «taoístas» en su sentido más general, fueran en parte clasificados cronológicamente por la tradición china como anteriores a los confucianos, aun cuando desde el punto de vista lingüístico y conceptual puedan identificarse de manera inequívoca como muy posteriores.

Una corriente que existía ya de manera evidente antes de Confucio y que quizá poseía connotaciones religiosas (que aquí no podemos analizar con detalle), pero que, a decir verdad, sólo tomó conciencia de sí misma a través del confucianismo, fue la corriente del «quietismo». Bajo esta expresión poco nítida (tomada de A. Waley), hemos de entender un tipo de ideología anacorética que parte de la idea de que toda influencia ejercida sobre la sociedad, o sobre el mundo en general, proviene del mal. Todo obrar sería, en último término, una corrupción de lo natural y, por este motivo, al mismo tiempo una turbación y una contaminación. Ya en las *Analectas* de Confucio, y, en concreto, en sus partes más antiguas, se hallan en diferentes ocasiones referencias a esta actitud fundamental que Confucio no rechazó en absoluto, sino que tan sólo «dejó tal cual». A ella estaban vinculados, en ciertas ocasiones, determinados ejercicios de meditación que permitían que el cuerpo permaneciese inmóvil y rígido como si se transformase en «madera seca» o en «ceniza muerta», por emplear las palabras que encontramos al respecto

en antiguos textos taoístas. (El *terminus technicus* para meditación es *zuo wang*, «estar sentado en el olvido»). El pensamiento de que es posible conservar la pureza y la fuerza de la persona mediante la quietud interior y exterior existía ya, por tanto, antes de la formulación expresa y precisa de una doctrina taoísta, si bien sólo más tarde este pensamiento se convertiría en uno de los componentes más importantes de la misma.

Otra corriente del mismo modo emparentada desde antiguo con el quietismo, pero diferente de éste, fue la hedonista (por emplear de nuevo un término manejable). Esta corriente no se oponía tanto a la actividad social, cuanto a la mala planificación social del ser humano. A diferencia del quietismo, más anónimo, el hedonismo estuvo asociado a un nombre, en concreto al del filósofo Yang Zhu (*ca.* comienzos del siglo IV a. C.). De este filósofo, de cuya existencia histórica no puede dudarse, sólo se han transmitido, por lo demás, algunas sentencias medulares, mientras que la exposición más extensa de su doctrina, que encontramos en el texto taoísta *Liezi*, procede (al igual que el *Liezi*) de finales del siglo III *después* de Cristo. En todo caso, estas sentencias medulares permiten reconocer que lo esencial para Yang Zhu, como para los hedonistas chinos en general, era, por una parte, disfrutar plenamente de la vida individual demasiado breve y, por otra, no sacrificarla por nada ni por nadie. Los conceptos relevantes de estas dos máximas son *quansheng*, «el mantenimiento íntegro de la vida», y *wei wo*, «el [principio del] para mí». Ambos parafrasean en el fondo lo mismo, a saber, el objetivo de no dejar que ningún motivo procedente del exterior impida la propia autorrealización (dicho en términos modernos). La expresión más célebre, y casi con seguridad originaria de Yang Zhu, fue que no estaba dispuesto a «entregar ni uno sólo de sus cabellos, aunque con ello pudiera salvarse el mundo entero».[21] Probablemente, esta sentencia pasó de una generación a otra porque, al tratarse de una

21. *Mengzi* 7A.26.

declaración extrema, convino muy bien a los adversarios de Yang Zhu. En realidad, nada sabemos sobre su justificación originaria; incluso la justificación enunciada más tarde en el texto que acabamos de mencionar, del siglo III d. C., es muy sobria y razonable, aun cuando esta época posterior de la historia del pensamiento optase de manera muy acusada por las formas de expresión provocadoras. En particular lo que la máxima «¡Ni un pelo por el mundo!» indica es solamente un *principiis obsta*; si uno se aparta de ella, pronto se vería obligado a entregar mucho más por bastante menos. Resulta interesante comprobar que Yang Zhu y Mo Di fueron reconocidos muy pronto como exponentes opuestos de las dos posiciones extremas del confucianismo; en los discursos del confuciano Mencio (de quien todavía hablaremos), se mencionan con frecuencia como los dos archiherejes contrarios que combatieron el confucianismo desde posiciones contrapuestas.

Sofistas de dos colores

No obstante, los moístas y, en menor medida, también los confucianos tuvieron que enfrentarse no sólo en el terreno de la ética, sino también en el de la lógica con adversarios que, en algunos aspectos, pueden considerarse precursores de los taoístas. Fue el caso de los «sofistas», miembros chinos de la «escuela de los Nombres (o del Concepto)» [*mingjia*], expresión de la época Han). Puesto que pertenecían al círculo, pequeño en su conjunto, de los filósofos que, de algún modo, se dedicaron a las cuestiones de lógica (y que compartían con ellos la denominación genérica de «dialécticos», *bianzhe*), en ocasiones fueron considerados cercanos a los moístas posteriores que ya hemos examinado, o incluso se los identificó con ellos. En realidad, con éstos tenían sólo en común los problemas expuestos por medio de ciertas palabras clave, pero no las soluciones; e incluso dentro de la «escuela de los Nombres» existieron dos

orientaciones nítidamente delimitadas entre sí. Lo que en principio distinguía a los representantes de esta escuela de los de la posterior escuela de Mo Di era que aquéllos no buscaron superar la brecha entre el lenguaje y la realidad (que los moístas querían conseguir mediante la continua formación de grupos análogos), sino que, por el contrario, no se cansaron de ponerla de manifiesto, por no decir que la hicieron aún más profunda.

Según la tradición, los sofistas descendían del jurista Deng Xizi, el cual no sólo redactó un código de leyes (el «código de bambú», *zhuxing*), sino que también ejerció de abogado con tanto éxito que tramitaba los procesos de sus clientes según su propia voluntad, aunque fuesen culpables. Según parece, puesto que suponía un desorden para el Estado, las autoridades lo ejecutaron sin más preámbulos en 501 a. C. Su sucesor más directo fue el sofista Gongsun Long (*ca.* 320-250 a. C.), el representante más conocido de esta corriente. Célebre, casi en el sentido de una marca de fábrica, fue su sentencia «un caballo blanco no es un caballo», una afirmación que, según la leyenda, expuso cuando, de acuerdo a las disposiciones, tenía que abonar los derechos de portazgo para atravesar un paso con el caballo blanco que entonces montaba. Pero, en realidad, esta afirmación en principio paradójica no fue para él más que el primer paso hacia una sutil diferenciación entre conceptos y realidades. El tratado sobre el caballo blanco se ha conservado en forma de diálogo. Un interlocutor anónimo plantea a Gongsun Long las palabras clave:

> [Pregunta:] «Un caballo blanco no es un caballo, ¿puede [realmente decirse] esto?» Respuesta: «Sin duda». Pregunta: «¿Y hasta qué punto?». Respuesta: «"Caballo" designa la figura, y "blanco", el color. Lo que designa el color no es lo que designa la figura. Y por eso: «Un caballo blanco no es un caballo». Pregunta: «Es decir, ¿los caballos que tienen un color no son para vosotros "un caballo"? Pero en el mundo no existe ningún caballo sin color. En consecuencia, no habría más caballos

> en el mundo, ¿se puede [afirmar realmente] tal cosa?» [...] Respuesta: «"Caballo" sin asociarlo aún a "blanco" es "caballo", y "blanco" sin asociarlo aún a "caballo" es "blanco". Pero si se asocian "caballo" y "blanco", entonces resulta el concepto doble "caballo blanco". Sin embargo, designar lo asociado con lo no asociado es inadmisible».[22]

El diálogo continúa sin sacar a la luz argumentos nuevos, pues resulta evidente de qué se trata: de la gran dependencia lingüística de estas reflexiones sofistas. En las lenguas occidentales, la aseveración de Gongsun Long parece bastante traída por los pelos, porque en nuestra gramática «caballo» y «blanco» pertenecen a dos categorías léxicas completamente distintas. Sin embargo, en chino, que no conoce categorías léxicas, la frase en discusión funciona desde el punto de vista gramatical de manera idéntica a: «caballo» *y* «blancura» es «caballo», y, por tanto, del mismo modo falso que: «caballo» y «vaca» es «caballo». La diferenciación entre sustantivo y adjetivo, que nuestra lengua nos proporciona ya como pauta, en China se conseguiría con grandes dificultades. Los moístas posteriores la obtuvieron postulando para sí mismos y de manera secundaria reglas no contendidas en el idioma. En cambio, los sofistas como Gongsun Long dejaron intacta de manera consciente esta ausencia de reglas, pero sin ser por ello destructivos, como con frecuencia se les ha reprochado.

En otro célebre tratado llamado *Sobre los significados y las cosas* (*Zhiwu lun*), Gongsun Long se ocupó de nuevo, como muchos de sus contemporáneos, de la relación entre conceptos y realidades e introdujo, al hacerlo, el difícil término «significado» (*zhi*, cuyo sentido fundamental es: «dedo», «indicar»). Argumenta (de manera artificial y algo retorcida) que, si bien todos los «significados» hacen referencia a «cosas», en el fondo, cuando declaramos algo, nos limitamos a asignar unos «significados» a otros «significados», o bien

22. *Gonsunlongzi* «Bai malum».

(en las declaraciones negativas) a no hacerlo, en lugar de asignar «cosas» reales a determinados «significados». Así, por ejemplo, no es la vaca en sí la que no tiene el «significado» caballo, sino sólo el «significado» vaca. Por tanto, el pensamiento se divide antes que nada, por una parte, en la percepción de las cosas reales y, por otra, en la manipulación en principio independiente de sus «significados»; y de igual manera el ser en su totalidad se divide en un plano real y en otro conceptual. Pero Gongsun Long no se detuvo en esta observación. Él mismo señaló que «el mundo», por convención, establece vínculos (*jian*) entre las «cosas» reales y los «significados» que tendrían, como consecuencia, que esas cosas *vinculadas* a significados estarían determinadas, de hecho, en lo referente a su significado, en el plano conceptual. Dicho de otro modo: ni sólo de una vaca real ni sólo del significado (es decir, del concepto o de la palabra) «vaca» puede decirse que no pueda asociarse al significado «caballo», pues es la vaca real y vinculada (de forma convencional) al significado «vaca», que ya no puede asociarse al significado «caballo».

Junto a las paradójicas sentencias de Gongsun Long, que son autónomas y se defienden en largos discursos, existen también —diseminadas en textos muy diferentes, pero taoístas en su mayoría— otras paradojas muy distintas y epigramáticas, de las que falta la explicación. Seguramente, ésta se perdió en algunas de ellas, si bien en otras parece que no se tenía la intención de ofrecer una explicación (como en algún chiste absurdo), sino que más bien el objetivo buscado era obligar al espíritu a trascender el plano del entendimiento. Ejemplo de ello son las paradojas del sofista Hui Shi (*ca.* 380-300), activo aproximadamente una generación antes que Gongsun Long. Mientras que en este último hallamos un impulso, que llega a las mayores sutilezas, para separar, distinguir y diferenciar, en Hui Shi encontramos exactamente lo contrario: la (para formularlo según la tradición china) «unión de lo igual y lo diverso» (*he tong yi*). Por ejemplo:

> El cielo está tan bajo como la tierra; las montañas son tan llanas como los pantanos. El centro del mundo está al norte del estado de Yan [el estado más septentrional] y al sur del estado de Yue [el estado más meridional].
>
> Hoy voy a Yue y ayer llegué allí.
>
> El sol en el cenit es el sol poniente; el ser que nace es el ser que muere.[23]

Es evidente que en estas declaraciones no se trata ya propiamente de cuestiones de lógica del lenguaje, sino de cuestiones puramente filosóficas. Algunas de las supuestas «paradojas», expuestas en una serie junto con las que acaban de citarse, llevan, por tanto, este nombre sin ninguna razón. Es el caso, por ejemplo, de:

> Lo más grande de todo no tiene ningún exterior; se denomina lo «único» grande. Lo más pequeño de todo no tiene ningún interior; es lo «único» pequeño.
>
> [Comprobar] que las igualdades en lo grande y las diferencias en lo pequeño [existen], a esto se le llama «pequeña distinción». [Comprobar] que todas las cosas son iguales y que todas las cosas son también desiguales, a esto se le llama «gran distinción».
>
> Yo amo desmesuradamente (*fan ai*) todas las cosas. El cielo y la tierra son un único cuerpo.[24]

Por tanto, mediante sus paradojas o paradojas aparentes, Hui Shi intentó elevar el pensamiento y dotarlo de dignidad y grandeza en virtud de un objetivo supraconceptual. En cambio, Gongsun Long, cuya argumentación provoca una impresión tan lúdica, se esfuerza por liberar el pensamiento mediante la comprensión de las relaciones internas (al igual que el «juego» está siempre vinculado a la

23. *Zhuangzi* 33.
24. *Zhuangzi* 33.

«libertad»). Ambos pensadores, aunque no fuesen taoístas, representaron cada uno a su modo el punto de partida de este pensamiento, y, con ello, determinaron de manera indirecta también, el desarrollo ulterior del mismo, aun cuando esta influencia determinante no siempre sea evidente.

Zhuangzi

Así pues, en la aparición del taoísmo como contrapartida del confucianismo intervinieron cuatro componentes: el hedonismo y el quietismo, que buscaron impedir el encadenamiento del ser humano en el aspecto ético, y las dos formas de la escuela sofista, que trataron de evitar el encadenamiento en el aspecto lingüístico y conceptual. Como quinto componente, menos específico, se añadió a ellos la concepción fundamental y aceptada por todas las cosmovisiones chinas de una división dual del mundo en una esfera del yin femenino y otra del yang masculino, como había quedado reflejado en el *Libro de las mutaciones*. Debido a esto, los comienzos del taoísmo son mucho más difíciles de concebir que los del confucianismo o los del moísmo. El taoísmo surgió paulatinamente como un negativo fotográfico de las escuelas más activas. No existen figuras fundacionales perfiladas históricamente de forma clara, ni tampoco una escuela firmemente establecida, del mismo modo que sus textos originales son algo más difíciles de definir que los clásicos confucianos. El primer texto taoísta en sus partes más antiguas, el libro *Zhuangzi*, contiene escritos redactados en el periodo aproximado que se extiende entre mediados del siglo IV y principios del siglo II a. C., si no más tarde. El presunto autor, del que recibió el nombre, Zhuangzi, el «maestro Zhuang» o más exactamente Zhuang Zhou, fue una figura histórica y activa en torno al año 350 a. C. aproximadamente, de la que, por lo demás, no se conoce nada digno de mención. No obstante, parece, en cierta

medida seguro, que escribió amplias partes del libro. En favor de esta tesis operan la fuerza expresiva, la plasticidad y la irónica versatilidad de verdad únicas en esta forma; Zhuangzi y sus imitadores, inmortalizados en el libro, eran poetas antes que filósofos. Precisamente por ello resulta más complicado destilar a partir del libro algo parecido a una «doctrina» claramente definible. Se compone de anécdotas, conversaciones e historias alegóricas, en las cuales (algo inaudito para China), las propiedades filosóficas, e incluso los conceptos, toman forma y dialogan entre sí una y otra vez. En su estructura y en sus declaraciones, el libro es todo lo asistemático que pueda pensarse, pero (uno se siente tentado a decir: precisamente por eso) posee una sabiduría que convence de manera directa. En consecuencia, parece casi una violación plantear el texto de forma sistemática desde un punto de vista cualquiera, aunque, en última instancia, sea inevitable para describirlo.

Una idea central en Zhuangzi es el convencimiento de la existencia de una «unidad inmutable que atraviesa la pluralidad de las cosas en permanente cambio, pero que, al mismo tiempo, es la causa de toda forma de vida y movimiento» (Waley). Ilustra este pensamiento, entre otros, mediante la imagen de una tormenta que brama por el paisaje y que en todos los rincones y cavidades provoca aullidos y silbidos distintos según la forma de cada lugar, pero sin que ella misma se haga visible. Esta fuerza motriz y vivificadora es —aunque en las partes más antiguas del libro no hallemos aún esta equiparación directa— el *dao*,* concepto medular de la filosofía china, que los «taoístas», llamados según el *dao*, no adoptaron hasta una época algo posterior. En la antigua grafía encontramos la combinación de «cabeza» y «camino» (o «cruce» 衜) y, puesto que el signo o la palabra guardan también una relación gráfica y fonética con el término «conducir» 導, puede que este carácter se utilizase en su ori-

* *dao* = tao. El término *dao* es la transliteración al pinyin del vocablo chino 道, que en español es más conocido como «tao».

gen también para «conducir». El concepto se empleó ya en el confucianismo, aunque más bien en el sentido plural de la tarea —distinta en cada caso— que a cada individuo se le plantea en su vida. Sin embargo, sólo dentro del taoísmo, el concepto —en todo caso, tras algunos planteamientos anteriores, sobre todo en el texto *Guanzi*, que circuló bajo el nombre del estadista Guan Zhong (siglo VII a. C.) y que no podemos analizar aquí en toda su complejidad— sufrió una transformación en el sentido de que ya no significó el «camino» que todo ser tiene que recorrer por sí mismo, sino una «fuerza directriz y vital» uniforme que de forma común late en todas las cosas.

No obstante, lo que Zhuangzi formuló en primer lugar fue la igualdad de todas las cosas, resultado de la acción última, decisiva y uniforme de esta fuerza originaria y —lo cual no es sino lo mismo contemplado desde otro lado— la relatividad de las mismas. En el terreno del lenguaje y de la lógica, ello conduce, según Zhuangzi, a una actitud escéptica, alentada casi con certeza por las doctrinas de los sofistas, aunque no idéntica a éstas:

> Supongamos que yo disputo contigo y que tú me vences: ¿tienes realmente la razón? O que te venzo yo: ¿tengo yo realmente la razón? ¿Tiene uno de nosotros la razón y el otro no la tiene, o los dos tenemos razón y los dos no tenemos razón? Los dos no podemos saberlo, ¿y a quién podríamos acudir para decidirlo? [...] Lo correcto (*shi*) no es correcto, lo apropiado (*ran*) no es apropiado. Si lo correcto fuese realmente correcto, se diferenciaría de lo incorrecto de manera tan nítida que no haría falta ya disputa alguna, y lo mismo es válido para lo apropiado [...] Por tanto, ¡olvida los años, olvida las interpretaciones (*yi*) y arrójate a lo ilimitado de forma que puedas habitar en lo ilimitado![25]

Zhuangzi descubrió la igualdad y la relatividad no sólo en todas las afirmaciones, sino también en la realidad; incluso la vigilia y los

25. *Zhuangzi* 2.

sueños podían ser intercambiables. Mas, al mismo tiempo, toda la grandeza e imprevisibilidad de esta fuerza originaria y arrolladora le parece a Zhuangzi de algún modo congénita y, por ello, de una calidad superior. Lo ilustró describiendo el potente vuelo que conduce al cielo al gigantesco pájaro *Peng*, mientras que la pequeña codorniz, que laboriosamente sobrevuela su limitado dominio, sólo nos provoca un asombro que no comprendemos y que censuramos; o mediante la descripción de un árbol gigante cuyo tronco está tan torcido y deforme que no sirve para nada y precisamente por eso pudo crecer hasta volverse inmenso. Sólo cuando nos aferramos a la inutilidad, se garantiza la longevidad y la integridad.

Por el contrario, los numerosos pasajes en los que Zhuangzi habla de enfermos, tullidos y moribundos, en quienes se muestra la relatividad de la muerte y de la vida, así como la posibilidad implícita en dicha relatividad de superar la muerte, se cuentan entre los pasajes más impresionantes de todo el libro. Uno de ellos dice lo siguiente:

> Cuatro hombres hablaban entre sí: «¡El que sea capaz de convertir el no-obrar en cabeza, la vida en cuerpo y la muerte en rabo, y haya así reconocido que la muerte y la vida forman un único cuerpo, ése será nuestro amigo». Se miraron unos a otros, rieron y desde entonces se hicieron amigos. Al poco tiempo, uno de ellos, Ziyu, cayó enfermo y otro, Zisi, fue a visitarlo: «Verdaderamente, el Creador es grande —dijo el enfermo—; mira cómo me ha dispuesto: mi espalda se ha curvado tanto que mis tripas quedan arriba del todo [...] y mis funciones corporales están completamente revueltas [...]». Y se arrastró hasta una fuente para poder verse y gritó de nuevo: «Ay, ¡cómo me ha dispuesto el Creador». «¿Tienes miedo?», preguntó su amigo Zisi. «No» —respondió Ziyu—, «¿qué tengo ya que temer? Pronto me desintegraré. Mi hombro izquierdo se convertirá en un gallo que anunciará la mañana y mi hombro derecho en una ballesta con la que poder cazar patos para el asado. Mi trasero pasará a ser un par de ruedas y

> con mi alma, como caballo al frente, partiré en mi propio carro, ¿qué otra cosa necesito? Recibí la vida porque era mi momento y ahora me despido de ella por la misma ley. Contento con este curso natural, no me afectan alegrías ni aflicciones. Sólo estoy colgado, como se decía en la antigüedad, en el aire, incapaz de liberarme a mí mismo, atado por los hilos de las cosas. Pero las cosas son desde siempre inferiores al cielo [a la larga]. ¿Por qué habría de tener miedo?»[26]

La impasibilidad que Ziyu muestra frente a la muerte la extrae de la aceptación incondicional e incluso extática de su desintegración, que sólo significa una modificación en la forma, pero no una pérdida del ser que precisamente se fundamenta en la fuerza originaria del *dao*. En otra parte del libro se dice: «El ignorante no sabe que siempre que oculte cosas pequeñas, del modo que sea, en cosas más grandes, aquéllas siempre pueden extraviarse. Sin embargo, si alguien oculta el universo en el universo, no queda ya ningún lugar que pueda perderse».[27] He aquí la manera taoísta de hacerse inmune al horror de la muerte, cuando se es capaz de identificar el cosmos de la propia persona con el cosmos del universo.

Esta postura presupone, frente a la acción de la naturaleza tras la cual se halla el *dao*, una actitud por completo aquiescente y, casi podría decirse, vegetativa. De hecho, encontramos también en Zhuangzi, en un lugar prominente (al final del apartado 1 del capítulo primero), esta sentencia lapidaria: «El ser humano superior carece de Yo, el ser humano espiritual carece de rendimiento, el ser humano santo carece de nombre».[28] Estos tres tipos de ser humano ideal, definidos aquí de forma taoísta, provienen, en su terminología, de un vocabulario que en sí no es taoísta (y que es en parte confuciano) y que, por ello, tuvieron que introducirse de manera

26. *Zhuangzi* 6.
27. *Zhuangzi* 6.
28. *Zhuangzi* 1.

natural en el ámbito taoísta. El ser humano ideal originariamente taoísta se denominó, en cambio, de forma significativa, el «ser humano verdadero» (*zhenren*). Con ello se hacía referencia al ser humano natural, originario, no instruido, en el que nada está «hecho» precisamente porque él rinde homenaje al «no obrar» (*wu wei*), al obrar inconsciente y carente de objetivo. Desde un punto de vista confuciano, este «ser humano natural» podría resultar sencillamente un salvaje, pero desde una visión taoísta aparecería vinculado de manera equilibrada tanto a los seres humanos como a la naturaleza. En un largo párrafo, dice al respecto Zhuangzi:

> Reconocer lo que la naturaleza (literalmente, el cielo) lleva a cabo y [al mismo tiempo] reconocer lo que el ser humano realiza, es el [conocimiento] supremo. El conocimiento de la actividad de la naturaleza lo genera la naturaleza; el conocimiento de la actividad humana se produce conociendo lo conocible y dejándose alimentar por lo incognoscible. Consumar los años de vida de cada uno y no morir a mitad de camino es la plenitud del conocimiento. Pero aquí existe una dificultad: el conocimiento, para demostrarse correcto, depende de algo externo a él. Y puesto que precisamente eso de lo que el conocimiento depende sigue siendo incierto, ¿cómo podemos saber entonces si lo que llamamos naturaleza no es humano y lo que yo llamo ser humano no forma parte en realidad de la naturaleza? El «ser humano verdadero» es necesario antes de que pueda haber conocimiento verdadero. ¿Pero qué debe entenderse por «ser humano verdadero»? [...] Pues bien [sigue una larga explicación en la que se dice, entre otras cosas], los verdaderos seres humanos de los tiempos pasados no conocían el placer de haber nacido ni el horror ante la muerte [...] Tranquilos iban, tranquilos venían [...] De este modo, no corrompían el *dao* mediante su conciencia ni buscaban ayudar a la naturaleza mediante su naturaleza humana. Así, su corazón se hizo firme, su rostro impasible y su frente sencilla y serena. Si eran fríos, era como la frescura del otoño; si eran calientes, era como la calidez de la

> primavera. Se encontraban con todos los seres, como les correspondía, pero nadie podía vislumbrar su final [...] Por ello puede decirse de los seres humanos verdaderos: lo que aman es una sola cosa; lo que no aman es también una sola cosa. Con lo que se sienten unidos es una sola cosa; con lo que no se sienten unidos es también una sola cosa. Cuando se sienten uno, son compañeros de la naturaleza; cuando no se sienten uno, son compañeros del ser humano. En consecuencia, por el hecho de que en ellos se equilibran lo natural y lo humano demuestran ser «seres humanos verdaderos».[29]

Por tanto, el ser humano ideal taoísta no se desvincula categóricamente de la sociedad, aunque se sienta ligado a ella de manera menos estrecha que a la naturaleza, conforme a cuyas leyes actúa de manera tan impersonal y equilibrada como el propio viento primaveral. Las partes más tardías del libro *Zhuangzi* continúan desarrollando, con una fantasía desbordante y, en ocasiones, con un humor desconcertante, estos pensamientos fundamentales de Zhuangzi, que aquí hemos parafraseado a modo de esbozo mediante los conceptos de unidad, relatividad, espontaneidad y tarea del yo. El taoísmo obtuvo así un fundamento extraordinariamente vivo, fácilmente maleable y no demasiado distinto de un fructífero manantial originario del cual podían brotar las creaciones poéticas más extravagantes, pero también doctrinas claras y exhaustivamente construidas que poco a poco proveyeron al taoísmo de una forma más sistemática.

Laozi y el *Dao de jing*

Esta forma más sistemática es propia de otro de los dos grandes escritos taoístas antiguos, el *Dao de jing*, el «Libro del camino y de

29. *Zhuangzi* 6.

la virtud». Aunque es, sin duda, más reciente que las partes más antiguas del libro *Zhuangzi*, la tradición china lo atribuyó a un periodo anterior; en los añadidos más tardíos del *Zhuangzi* aparece ya repetidas veces el supuesto autor del *Dao de jing*, Laozi. Tras este nombre poco significativo —pues, no quiere decir nada más que «viejo maestro»—, puede ocultarse cualquier personalidad. Pero con el epíteto «viejo» se reivindicaba de antemano que se trataba del auténtico padre fundador del taoísmo. Sea quien fuere este Laozi (en caso de que en él exista algún fundamento histórico), este padre fundador y el autor del *Dao de jing* no pueden ser la misma persona. Otra cuestión es si existió un «autor» real del *Dao de jing*. La respuesta ha de ser más bien un sí, pues al final de la primera mitad del siglo III a. C. tuvo que existir una personalidad concreta, aunque imposible de concebir históricamente, que llevó a cabo la compilación del libro empleando material antiguo y, con frecuencia, versificado o que, en cualquier caso, le confirió al libro una forma definitiva y en cierto sentido unitaria (al contrario que el texto del *Zhuangzi*). Desde el punto de vista del contenido, podría decirse que esta personalidad provenía del extranjero, pues el texto, al menos en parte, se dirige también a los príncipes y, a diferencia del *Zhuangzi*, ofrece indicaciones para gobernar.

En su forma actual, el libro —asombrosamente breve para sus alrededor de 5.000 signos— consta de 81 pequeños capítulos. Su división cumple así con una cifra sagrada (9×9 ó 3^4). Por lo demás, prevé una división en dos partes iguales o dos volúmenes, de los cuales el primero trata más del *Dao* y el segundo más del *De*. Pero, sin tener en cuenta que, en ambas partes, los dos términos desempeñan cierto papel, parece que ambos volúmenes se confundieron en alguna ocasión, a juzgar por los nuevos textos hallados en algunas tumbas del siglo II a. C. Los 81 pequeños capítulos parecen tratar, cada uno de ellos, un único pensamiento, aunque en realidad el contenido del libro contiene apenas 200 frases esenciales y reglas nemotécnicas (sin ningún tipo de diálogo, historia o anécdota), dis-

tribuidas en 81 párrafos. Estos textos hallados recientemente no han promovido hasta ahora el descubrimiento de nuevas versiones que puedan modificar de forma radical nuestra concepción del mismo, aun cuando en ellos (como también en los textos descubiertos hace más tiempo) encontremos en ocasiones variantes significativas en el contenido (como sucede, por ejemplo, cuando, en lugar de la palabra *wang*, «rey», aparece el término *sheng*, «vida»).[30]

La relativa brevedad del libro y sus muchos pasajes misteriosos motivaron en China, desde época muy temprana, los comentarios más diversos, y en Occidente dieron lugar a numerosas traducciones, realizadas, en parte, por aficionados (actualmente, ¡entre 200 y 300!), que con frecuencia no representaron más que paráfrasis y que, por tanto, como sucede con muchos comentarios chinos, utilizaron el libro sólo como punto de partida para ideas por completo independientes.

La oposición entre el *Zhuangzi* y el *Dao de jing* ocupó ya desde época muy temprana a los propios chinos. Así, al final del *Zhuangzi* encontramos una interesante caracterización de ambos:

> Incomprensiblemente extenso y sin forma, cambiando y transformándose sin persistencia, uniendo la muerte y la vida, vinculando el cielo y la tierra, al alcance de la iluminación divina —¿pero hacia dónde se dirige, olvidado de sí mismo, con qué se encuentra, de improviso?—, relacionando las diez mil cosas, con lo que uno ya no puede dedicarse a nada [en particular]: en esto consistía *una* doctrina del *Dao* en la antigüedad. Zhuangzi escuchó esta doctrina y se regocijó con ella. Y con discursos curiosos y de amplio espectro, con palabras salvajes y arrolladoras, con proverbios inescrutables e ilimitados, se dejó llevar sin acompañantes en el tiempo y observó sin detenerse en

30. La afirmación de Bauer debe revisarse a la luz del hallazgo del texto de Guodian en 1993, que fue publicado en 1998. En él, la secuencia de los diferentes capítulos y el orden de las distintas unidades de sentido divergen del texto tradicional de forma considerable.

> perspectivas [fijas]. Consideró el mundo sumido en las tinieblas, con lo que no era posible abordarlo con palabras claras [...] [Pero, por otra parte, existía la concepción de] mantener el fundamento originario de lo puro, de considerar las cosas como toscos derivados del mismo y la riqueza acumulada como carencia, y de habitar únicamente con tranquila serenidad en la iluminación divina: en esto consistía la *otra* doctrina del *Dao* en la antigüedad [...] Laozi escuchó esta doctrina y se regocijó en ella. Él erigió [un sistema] a partir del eterno No-ser y del Ser y situó en la cúspide la Gran Unidad. Convirtió la delicada debilidad y la devota modestia en la característica externa [de su doctrina], y el vacío y la incorruptibilidad de los diez mil seres en su verdadero núcleo.[31]

A esta descripción (que quizá proceda del siglo II o del I a. C.) podría añadirse además que, en sus doctrinas respectivas, Zhuangzi hizo un énfasis mayor en los aspectos más hedonistas y Laozi en los más quietistas. En Laozi se halla también una influencia más profunda de la filosofía dualista del yin y el yang y, con ello, desde un primer momento, un fundamento teórico más claro. El *Dao de jing* es también bastante polémico; en la época de los filósofos, entre los siglos VI y III a. C., en el desarrollo del pensamiento chino se convierte en característico un tono cada vez más controvertido. Y también por esta razón, el *Dao de jing* se dedica más al desarrollo de antinomias que el *Zhuangzi*, el cual describe la igualdad, la relatividad y el continuo cambio de todas las cosas. En el *Dao de jing* encontramos también la primera definición difícil del *dao*, del «camino»:

> Existe un ser compuesto de tinieblas, que fue creado con anterioridad al cielo y a la tierra. Tan turbio, tan vacío, está solo sin alteración, se desplaza en círculo sin peligro. Se le puede llamar la madre del

31. *Zhuangzi* 33.

> mundo. No conocemos su nombre y por eso lo designamos como «camino». Si se le quiere nombrar por la fuerza que posee, se le llama «grande». «Ser grande» quiere decir «que se va»; «que se va» quiere decir «estar lejos»; «estar lejos» quiere decir «que regresa». En consecuencia: el «camino» es grande, el cielo es grande, la tierra es grande y también el rey es grande. En los límites [del universo] existen [estos] Cuatro Grandes y el rey se encuentra entre ellos. El ser humano tiene como ley la tierra, la tierra tiene como ley el cielo, el cielo tiene como ley el «camino» y el «camino» tiene como ley el Ser así él mismo.[32]

Aquí aparece el «camino» como algo previo al cielo y a la tierra. Pero si analizamos el célebre (según el orden usual) primer capítulo del libro, aparece también como el origen del Ser y del No-ser:

> El «camino» que se puede [designar] como «camino» no es el «camino» eterno, [pues] el nombre que puede nombrarse no es el nombre eterno. Lo que carece de nombre es el inicio del cielo y de la tierra; lo que tiene nombre es la madre de las diez mil cosas. Por consiguiente: a través del eterno no-querer se vislumbra su misterio, a través del eterno querer se vislumbran sus contornos. Ambos emanan de lo Idéntico, pero tienen nombres diversos. Nombrados en común significan lo Oscuro (*xuan*). Pero un Oscuro todavía mayor de lo Oscuro es la gran puerta de todos los misterios.[33]

En otro lugar se lee en este mismo sentido: «El mundo y las diez mil cosas emanan del Ser [mas] el Ser emana del No-ser».[34] Todo lo existente surge, por tanto, del Ser, y el Ser a su vez del No-ser. Pero a ambos les precede una constelación denominada «el origen primordial», en la que están contenidos el Ser y el No-ser y tras la

32. *Dao de jing* 25.
33. *Dao de jing* 1.
34. *Dao de jing* 40.

cual, a su vez —difícilmente separable de ella—, se halla el origen primordial todavía «más primordial», bajo el cual podemos imaginar quizá el *dao*, el «camino». En esta dirección apunta, asimismo, el inicio del pasaje siguiente, muy esquematizado por lo demás y, por ello, abierto a las más diversas interpretaciones:

> El «camino» engendró el uno, el uno engendró el dos, el dos engendró el tres, el tres engendró las diez mil cosas. Las diez mil cosas portan por detrás, sobre sus espaldas, el oscuro yin y, por delante, en los brazos, el luminosos yang, y los unifican con su bullente esencia vital (*qi*).[35]

Los conceptos «Ser» y «No-ser», que a decir verdad tendrían que traducirse de forma correcta como «Haber» y «No-haber», fueron tratados por primera vez como conceptos filosóficos de manera sistemática y problemática en el *Dao de jing*. Cierta dificultad de comprensión radica en que si, por una parte, Ser y No-ser (al igual que los conceptos yang y yin, en sí concebidos de manera independiente, pero que, sin embargo, manifiestan cierto paralelismo con el Ser y el No-ser) se concibieron como emanados del «camino» —y, por consiguiente, como equivalentes—, por otra parte, el No-ser (al igual que el oscuro yin) precede de manea lógica (y, en cierto sentido, también cronológicamente) al Ser (es decir, al luminoso yang). En consecuencia, el No-ser (al igual que el yin con todas las características «femeninas» que le son inherentes) está por principio más próximo al «camino», y ello en tal grado que, en el terreno de los límites, comienza a confundirse con el «camino» mismo. Algunas propiedades asociadas al No-ser y al yin se transfieren de manera inmediata al «camino»: por una parte, su naturaleza indefinible, su vacío y fugacidad; por otra parte, su mansedumbre, su debilidad, su insignificancia y su continencia.

35. *Dao de jing* 42.

En el ámbito de la ética, el taoísmo de Laozi es, por supuesto, tan opuesto a las concepciones morales de los confucianos y los moístas como al taoísmo de Zhuangzi. Al contrario que éste, que relativiza una y otra vez sus declaraciones, en el *Dao de jing* encontramos, sin embargo, reglas de conducta para los seres humanos en general y para los príncipes —los «grandes» del mundo— en particular. Esta conducta se describe como una imitación del «camino» o quizá mejor: como dejar que el «camino» obre en la propia personalidad. Para indicar esta actitud, el *Dao de jing* introduce el concepto *De*, «virtud», que constituye el segundo componente del título del libro y que caracteriza también el tema del segundo volumen del mismo. La palabra, que en su antigua forma escrita aparece así 德 y que muestra un ojo con una línea recta delante (una especie de «entredicho eclesiástico») y un «corazón» (que ya conocemos de la «sinceridad» confuciana, *zhi* 直; en una variante, muestra de forma adicional un «pie», aunque esto no es algo seguro), tuvo originariamente el significado de «exorcizar» (de falso hechizo) y recibió, derivado de ello, el significado de «poder mágico», «fuerza espiritual», y más tarde, en el marco de la transmutación moral de todos los valores en el seno del confucianismo, el sentido de «virtud». Pero en el *Dao de jing* resplandece todavía palmariamente el antiguo significado mágico y carismático. El primer capítulo del segundo volumen, que recuerda ligeramente al primer capítulo ya citado del primer volumen en el que se hablaba del «camino eterno», esto se dilucida mediante una descripción del De y se contrasta con las virtudes confucianas:

> La «virtud» superior no sabe de virtud, por eso tiene virtud. La virtud inferior no abandona la virtud, por eso no tiene virtud. La virtud superior no actúa y no tiene nada por lo que actuar. La virtud inferior actúa y [también] tiene algo por lo que actuar. La humanidad superior actúa [ya] ciertamente, pero no tiene [todavía] nada por lo que actuar. La equidad superior actúa y tiene [también] algo por lo que actuar. La cor-

> tesía (el ritual) superior [al final] actúa [de igual manera], pero cuando no se le sigue, se remanga para agredir. Por consiguiente: si se pierde el «camino», se tiene la «virtud»; si se pierde la «virtud», se tiene la humanidad; si se pierde la humanidad, se tiene la equidad; si se pierde la equidad, se tiene la cortesía (el ritual). Pero en verdad la cortesía (el ritual) es sólo la atrofia de la fiabilidad y de la lealtad y el inicio de la rebelión, al igual que el cálculo de antemano no es más que el reflejo del camino y el origen de la estupidez. Por este motivo, el gran hombre adulto habita en lo pleno y no habita en lo raquítico, habita en lo real y no habita en el reflejo.[36]

Para la sociedad y la política de aquí se deriva la reivindicación de una especie de orden anárquico que conste de pequeñas comunidades en las que, como Laozi afirma en un pasaje célebre, si bien se oye cantar a los gallos y ladrar a los perros del pueblo vecino, nadie siente, sin embargo, la necesidad de hacer visitas, de modo que los carros y los barcos se descomponen y los caminos se disipan. «¡Abandonad la sabiduría, desechad el saber —se dice en otro lugar del *Dao de jing*— y el beneficio del pueblo se multiplicará por cien! ¡Abandonad la humanidad, desechad la equidad y el pueblo volverá a la piedad y a la amabilidad! ¡Desechad el artificio, abandonad el lucro, y desaparecerán rateros y ladrones!»,[37] pues éstas son conquistas típicamente humanas que destruyen al ser humano también en su vida social. «El cielo y la tierra (es decir, la naturaleza)», opina el *Dao de jing*, «no son "humanos", para ellos las diez mil cosas son como "perros de paja". Y [por eso] tampoco el ser humano santo es "humano", para él las "cien familias" son como "perros de paja".»[38] En consecuencia, también para Laozi, el ser humano ideal que aquí sólo se designa con la expresión de corte confuciano «ser humano

36. *Dao de jing* 38.
37. *Dao de jing* 19.
38. *Dao de jing* 5.

santo», la cual invita a pensar más en una figura soberana que en el «verdadero ser humano» de Zhuangzi (que no aparece en el *Dao de jing*), se comporta de una manera algo impersonal, como todas las cosas no humanas y los seres de la naturaleza. Pero precisamente así es como el ser santo lleva el mundo a su pleno desarrollo.

Por consiguiente, podríamos decir, en resumen, que el taoísmo, con su doble raíz en los libros *Zhuangzi* y *Dao de jing*, proclamó su gran antítesis del confucianismo, no sólo en este periodo temprano, sino también en todo su desarrollo posterior. Para afirmar tal cosa, tenemos, por supuesto, que tomar la expresión «taoísmo» en una acepción muy amplia e incluir también en ella momentos de su evolución religiosa (que no trataremos aquí), así como de sus posteriores formas mixtas budistas. En todo caso, resulta esencial que la filosofía china, gracias a la vehemente réplica del taoísmo contra el confucianismo en su conjunto, adoptó una especie de estructura dualista fundamental que muestra un paralelismo muy atractivo con la cosmovisión dualista del yin y el yang, y que ésta seguramente compartió con aquella estructura. Evidentemente, esto no quiere decir que en China sólo hayan existido dos tradiciones filosóficas, ni tampoco que el taoísmo y el confucianismo como tales no hayan aparecido en las tendencias más diversas, a menudo bastante hostiles entre sí. La verdad es más bien lo contrario: por una parte, que ambas corrientes fundamentales —la una orientada a la humanidad y a la sociedad, y la otra vinculada a la naturaleza y al anonimato— más bien se complementaron de continuo y no se excluyeron mutuamente y que, en las cientos de transformaciones que cada una experimentó, se encontraron una y otra vez en configuraciones nuevas hasta dar lugar, en ocasiones, a algo parecido a una filosofía dual. Y, por otra parte, es cierto que todos los demás sistemas filosóficos, incluso los que llegaron del exterior, como el budismo, cayeron en el campo de fuerzas de esta estructura dialéctica y antes o después tendieron ellos mismos a disociarse en dos tendencias fundamentales y análogas en la misma dirección.

Capítulo VI

Tendencias de polarización dentro del confucianismo

Mencio y la bondad de la naturaleza humana

Las tendencias de polarización que surgieron a través de la oposición entre naturaleza y cultura en la valoración filosófica se manifiestaron no sólo entre el confucianismo y el taoísmo, sino también en el seno de cada una de las tradiciones doctrinales respectivas. En primer lugar, aparecieron en el confucianismo posterior, al menos un siglo después de la muerte de Confucio, cuando esta tendencia se encontraba en una posición sumamente débil y buscaba quizá, por ello, apoyarse en algo externo a ella. En todo caso, se tiene la impresión de que el reproche expresado por el taoísmo, por el cual la «humanidad» no significaba en el fondo nada distinto del alejamiento de la naturaleza, no dejó impasibles a los confucianos (siempre que en esta fase pueda hablarse ya de una «escuela»). El concepto de «naturaleza», muy amplio y complejo en nuestra lengua (y por ello muy práctico en ciertas ocasiones), no tenía en el chino antiguo un equivalente unívoco, sino que estaba presente en toda una serie de expresiones que en determinado contexto tienen que traducirse como «naturaleza», aunque cada una posea su matiz respectivo y completamente distinto. En primer lugar, tenemos aquí el concepto de «cielo» (*tian*), el cual, como indica el carácter escrito (ya mencio-

nado), en su origen se concibió de forma antropomórfica, aunque con el tiempo perdió su carácter de personalidad. En innumerables casos en que se habla de manifestaciones ocasionadas por el cielo, sin que éste se presente aún como una entidad consciente, el cielo únicamente puede traducirse como «naturaleza». En segundo lugar, encontramos la expresión «ser así uno mismo» (*ziran*), de la que ya hablamos al describir la ley de conducta del «camino». Se trata de un concepto en buena medida derivado, e incluso abstracto, que designa la «naturaleza» en el sentido de la «naturalidad». Pero si lo comparamos con el concepto análogo, no menos derivado y que opera con la palabra «cielo», *tianran*, que habría que traducir de forma literal como «ser así [a partir del] cielo» y que tiene, asimismo, el significado de «natural» (en el sentido aproximado de una «belleza natural»), comprobamos que en la naturalidad del «ser así uno mismo» el «uno mismo» desempeña un papel importante: se trata de una «naturalidad» que nace de modo espontáneo del interior y que lleva consigo algo vivo y activo de manera inconsciente, como le puede ocurrir a un movimiento reflejo. En tercer lugar, existía el concepto de *xing*, que designa la «naturaleza» en el sentido de la naturaleza de una cosa o de una entidad; en el fondo, el fundamento que la «gran» naturaleza proporciona a una entidad individual. Este concepto es el más cercano al occidental, etimológicamente hablando, pues está, además, emparentado tanto en el ámbito gráfico como en el fonético con la palabra «nacer», «vivir» (*nasci*) [生 *sĕng › *sheng*; 性 siĕng › *xing*). El último concepto citado es el que —de seguro estimulado de manera indirecta por la repentina revelación de la «naturaleza» entre los taoístas— evidencia la discrepancia doctrinal en el seno del confucianismo.

La «naturaleza» como disposición natural ocupó por primera vez una posición central en Meng Ke (372-289 a. C.), el «maestro Meng» (*Mengzi*; latinizado, Mencio). Mencio provenía de un medio social semejante al de Confucio, es decir, de la baja nobleza; parece que estudió con el confuciano Zisi, nieto carnal de Confucio (su

verdadero nombre fue Kong Ji) y que, a diferencia del maestro, tuvo muchos discípulos. En cierto sentido, se le puede llamar el «apóstol Pablo» del confucianismo: defendió la doctrina frente a otros (sobre todo, como se mencionó anteriormente, contra los moístas y los hedonistas seguidores del difamado taoísta Yang Zhu) y le proporcionó así su verdadera impronta. Sus declaraciones, como las de Confucio, se han conservado en los escritos bien transmitidos de sus discípulos, aunque no, como en el caso de Confucio, con epigramática brevedad, sino en forma de diálogos y alocuciones de una amplitud muchas veces notable.

El pensamiento fundamental de la interpretación del confucianismo por parte de Mencio consistió en su intento de justificar el profundo vínculo que la «humanidad» tiene con la naturaleza. Como punto de partida se sirvió de la «compasión» (literalmente, «un corazón que no soporta el [sufrimiento] de otros seres humanos», *bu ren renzhi xin*). Mencio argumentó de la siguiente manera:

> Todos los hombres, cuando ven que un niño pequeño está a punto de caer a un pozo, sienten miedo y compasión —no porque quieran establecer relaciones más estrechas con los padres del niño, ni cosechar los elogios de vecinos y amigos. Aquí se ve: no hay ningún ser humano sin compasión, ni sin sentimiento de vergüenza, ninguno sin modestia ni tampoco sin capacidad de discernimiento. Sin embargo, la compasión es la semilla de la humanidad, el sentimiento de vergüenza la semilla de la equidad, la modestia la semilla de la cortesía y la capacidad de discernimiento la semilla de la sabiduría. Estas cuatro semillas las poseen todos los seres humanos, al igual que éstos disponen de sus cuatro extremidades. Quien posea estas cuatro disposiciones y sostenga que es incapaz de ponerlas en práctica, es un ladrón en sí mismo. Y quien sostiene que su príncipe no puede ponerlas en práctica, es un ladrón de su príncipe. Pero todo el que posee en su Yo estas cuatro semillas reconoce cómo todas ellas se despliegan y cumplen: como el fuego que ha comenzado a arder, como el agua que ha empezado

> a fluir. Quien sabe cumplir con ellas, ni siquiera puede servir a sus propios padres.[39]

La argumentación de Mencio es, por supuesto, algo frágil, pues infiere la «humanidad», que en él evidencia un fuerte giro hacia el amor, de un sentimiento natural, la compasión, pero dejando a un lado, sin embargo, las otras tres «semillas». En otras partes del libro intenta hacer plausible el mismo pensamiento por medio de innumerables demostraciones análogas. Todas ellas conducen al hecho de que el ser humano es bueno de acuerdo a su disposición natural (*xing*). Su adversario fue, en diferentes ocasiones, un filósofo menor de nombre Gaozi, procedente de un grupo marginal de sofistas, y cuya doctrina es comparable, en la medida de lo posible, a la de Gongsun Long, aunque no es idéntica. Gaozi, por principio, consideró la naturaleza humana como algo indiferente, que podía conducirse en todas las direcciones como el agua en un sistema de riego; frente a ello, Mencio se remite a la concomitancia de la inclinación del agua que, a pesar de todo, fluye hacia abajo, y la toma como símil de la inclinación del hombre hacia el bien. En sí, Gaozi es considerablemente superior a Mencio en la argumentación lógica, incluso cuando el texto procura ocultarlo de manera evidente y permite, por así decir, «de forma injusta» que Mencio tenga siempre la última palabra. En efecto, Gaozi se asió justo al hueco que Mencio había dejado abierto en su argumentación: la humanidad o el amor, piensa él, puede, en efecto, ser algo dado por la naturaleza; es «intrínseco». Pero lo mismo no podría decirse de la «equidad» (que nacería, a su vez, del sentimiento de vergüenza), pues es algo «extrínseco»:

> «Si alguien es mayor que yo, lo trato como alguien mayor. Pero esta consideración a la edad no nace en mi interior. Sucede como cuando

39. *Mengzi* 2A.6.

> algo es blanco y yo lo designo justamente como blanco, pues me rijo por el hecho extrínseco de que es blanco. Por eso llamo a [la equidad] algo extrínseco.» Mencio respondió: «Pero se trata de algo diferente al caso de lo blanco. La blancura de un caballo no es distinta de la blancura de un ser humano. Pero yo me pregunto: ¿la longevidad de un caballo viejo no es [tampoco de hecho] distinta de la edad de un hombre anciano? Y además: ¿hablamos, a decir verdad, de la equidad de la vejez o de la equidad del respeto a los ancianos?». Gaozi replicó: «Yo amo a mis propios hermanos más jóvenes, pero no a los hermanos más jóvenes de un hombre del [lejano estado occidental de] Qin. Esto demuestra que dicha inclinación nace de mí mismo; por eso la llamo "intrínseca". En cambio, tengo consideración por los parientes ancianos de un hombre del [lejano estado sureño de] Chu, al igual que por mis propios parientes. Esto demuestra que dicha inclinación dimana de la vejez; por eso la llamo "extrínseca"». «Mas el asado de un hombre de Qin me gusta tanto como mi propio asado», respondió Mencio. «Con las cosas [que habéis aducido] sucede exactamente igual. ¿O es que entonces también el asado sería algo extrínseco?»[40]

La respuesta de Mencio es de verdad aguda, pero nada pertinente, sino polémica y, en este sentido, típica de muchas de sus argumentaciones. Por esta causa, muchas cuestiones quedaron sencillamente abiertas y volvieron a surgir más tarde. Para el propio Mencio, el propósito bienintencionado de su tesis sobre la bondad del ser humano era, en definitiva, más importante que su coherencia lógica. En el ámbito político y social, Mencio infirió de la misma tesis su aprecio del pueblo, hasta entonces inaudito. Aunque constató de forma lapidaria que tenía que haber gobernantes y gobernados, que los primeros trabajaban con la cabeza y los segundos con los músculos, subrayó, sin embargo, que en el Estado todos los representantes —el soberano, los funcionarios e incluso los dioses protectores— si

40. *Mengzi* 6A.4.

no lo hacían bien, podían reemplazarse, pero el pueblo no; la voz de éste era, además, en cierta medida, la voz de Dios o, incluso, la voz del cielo, con la que en definitiva hay que tener la mayor consideración.

Si se compara la relación del concepto *xing*, «naturaleza», «disposición natural», con *tian*, «cielo» o «naturaleza», tal y como lo encontramos en Mencio, con la relación entre *de*, «fuerza de la virtud», y *dao*, «camino», tal como se describe en Laozi, descubriremos determinados paralelismos: la naturaleza humana, bien dispuesta, está en cierta medida infundida en el ser humano por la asimismo bien dispuesta gran naturaleza, designada como «cielo», del mismo modo que la fuerza de la virtud representa una instilación del «camino» en el ser humano. Pero la diferencia esencial consiste en que, para Mencio, el ser humano resulta privilegiado por esta instilación, mientras que, según la concepción taoísta, el hombre se ve privado de ella cuando, en algún sentido, busca proclamarse o imponerse como un ser privilegiado frente al resto de las cosas. A pesar de todo, la actitud positiva ante la naturaleza —aunque en Mencio se trate de algo totalmente distinto que en los taoístas— ocasionó el nacimiento de una fe casi religiosa y mística en el seno del confucianismo de corte menciano que, en cualquier caso y a pesar de sus divergencias, supone cierto paralelismo con el taoísmo y su oculta tendencia «quietista».

En el libro de Mencio hay un diálogo muy extenso y complicado entre Mencio y un discípulo, en el que se trata de algo semejante a la *ataraxia*, es decir, a la consecución de la «quietud del alma», del «corazón inmóvil» (*bu dong xin*), como se dice en chino. Primero se habla de la capacidad de la ataraxia para incrementar el valor y se da a entender que, en algunos seres humanos, la ataraxia está estrechamente vinculada a la conciencia de tener razón. Después se explica que la «voluntad» (*zhi*), que es parte del «corazón», tiene que ser la constante soberana de la «esencia vital» (*qi*), aunque ambas siempre se influyan entre sí. Finalmente, Mencio dice de sí mismo que sabe

muy bien cómo nutrir su «desbordante esencia vital» (*haoran zhi qi*). Cuando el discípulo sigue preguntando qué importancia tiene ésta, Mencio responde:

> Es difícil expresarlo con palabras. Esta esencia vital posee la mayor grandeza y dureza. Si se nutre de franqueza (*zhi*) y no sufre daño, ocupa por completo el espacio entre el cielo y la tierra. Esta esencia vital se acopla con la equidad y con el «camino», pues sin ellos languidece. Es algo que crece [poco a poco] a través de la equidad constante y no puede conquistarse mediante una equidad repentina. Cuando uno no se siente contento con lo que hace, la equidad languidece. Si bien es cierto que requiere trabajo, no precisa corrección; el corazón no debe olvidarla, pero tampoco [pretender] ayudarla a crecer [...] Hay poca gente en el mundo que no quiera contribuir a que aumente la equidad. Y quienes, por otra parte, opinan que de nada sirve y no se preocupan de ella en absoluto, se asemejan a campesinos que no limpian la siembra de la mala hierba. [No obstante, se comportan de manera menos mala que] quienes quieren contribuir a que crezca la equidad, pues éstos no sólo no la ayudan, sino que la perjudican.[41]

Lo importante de este pasaje es, en consecuencia, que la esencia vital se alimenta de actos de «equidad» ejercidos una y otra vez, y que ésta se equipara a la franqueza, literalmente: a «la acción directa», a la «inmediatez», pero no a la «corrección». De nuevo aparece aquí de manera oculta el concepto de verdad, tan disperso en la filosofía china que pasa fácilmente desapercibido. Los taoístas hablaron de la «verdad» (*zhen*), a saber, de la autenticidad natural del «ser humano verdadero». Pero los confucianos —y Mencio en particular — hablaron de 1) «corregir», es decir, de «establecer (de nuevo) la corrección» (*zheng*), por ejemplo, de los conceptos; 2) la «franqueza» e «inmediatez» (*zhi*); y 3) de la «verdad» en el hablar

41. *Mengzi* 2A.2.

(*cheng*) —expresiones todas ellas que quizá estaban emparentadas etimológicamente entre sí y que es posible que remitiesen a un término común empleado para designar la «verdad». De todos modos, en Mencio puede reconocerse una aproximación al amor taoísta por la autenticidad de la naturaleza o, cuando menos, al deseo, una vez más, de hacer la paz con la naturaleza y de fusionar de nuevo al ser humano con ella, en total conformidad con la humanidad descubierta por Confucio, aunque de manera distinta a los taoístas: a saber, no convertir al ser humano ideal en inhumano, sino, por el contrario, descubrir la humanidad, lo humanamente bueno, en la disposición natural humana que la «gran» naturaleza, el cielo, ha proporcionado al hombre, y por este medio la naturaleza se dé a conocer a sí misma de algún modo como «humana».

Xunzi y la maldad de la naturaleza humana

La concepción optimista de la naturaleza humana de Mencio, que condujo a poner el énfasis en las virtudes internas confucianas —de la «humanidad» con sus diversas formas de amor— y que ocasionó, además, un enaltecimiento desmesurado de la «desbordante esencia vital», una especie de certidumbre mística del Ser que tiene mucho en común con nuestra «buena conciencia» —esta concepción optimista no fue compartida por todos los confucianos de los siglos IV y III a. C. A partir de las fuentes históricas, sabemos que la tradición confuciana se había dividido, ya en el siglo III, en ocho tendencias distintas. Por tanto, Mencio se limitó a adoptar una posición entre otras varias, sin duda una tendencia extrema en una dirección, y es natural que suscitase controversia desde otro camino que representaba la posición contraria y no menos extrema. Su portavoz fue el filósofo Xunzi (en realidad, Xun Kuang, 313-238 a. C.), quien, debido a los altos cargos que ocupó ocasionalmente, fue también llamado Xun Qing, «Ministro Xun». Procedente del instruido nor-

te del imperio, pasó la mayor parte de su vida en el estado sureño de Chu, algo más primitivo, lo que parece haber caracterizado su actitud filosófica fundamental. En todo caso, Xunzi no quiso creer en la convicción de Mencio acerca de la bondad de la naturaleza humana, sino que defendió justo lo contrario: el hombre es malo (*e*) por naturaleza. En la colección de escritos transmitida bajo su nombre, que según todas las suposiciones, él mismo redactó y que le acredita quizá como el filósofo de pensamiento más lúcido de esta época de los filósofos, predomina un tono intelectual de una sobriedad semejante a la de los escritos de la escuela de Mo Di. En este párrafo concurren las sentencias centrales que lo convierten en la figura opuesta a Mencio:

> La naturaleza del hombre es mala; su bondad se fabrica, pues el hombre posee desde el nacimiento la codicia del lucro y, si sigue a ésta, surgen disputas y conflictos, mientras sucumben la condescendencia y la amabilidad. Desde el nacimiento posee envidia y odio, y si los sigue, llega al asesinato y al robo, mientras sucumben la lealtad y la fe. Desde el nacimiento posee el apetito de los ojos y de los oídos, la voracidad del placer sensual, y si los sigue, surgen la lujuria y la anarquía, mientras sucumben las diferencias entre el ritual y la equidad [...] Por eso necesita la influencia de la educación, del camino del ritual y de la equidad, de los que nacen la condescendencia y la amabilidad, se ejecutan las órdenes y todo transcurre conforme a las reglas.[42]

En algunos pasajes, Xunzi se refiere a Mencio por su nombre y le critica por haber empleado un falso concepto de «naturaleza» (es decir, de la disposición natural, *xing*). La «naturaleza» sería precisamente lo que no puede perfeccionarse mediante el ejercicio ni es posible perder por negligencia. Toda ética sólo podría intentar crear al ser humano de una manera, por decirlo así, nueva y mejor. El

42. *Xunzi* 23.

verbo «se fabrica» en la frase «la bondad del ser humano se fabrica» tiene un doble significado: tiene el sentido, al mismo tiempo, de «artificial» e incluso «falaz», por un lado, y también está estrechamente emparentado con «hacer».

A la lógica pregunta: ¿cómo ha llegado la bondad al mundo, si todos los seres humanos son malos por naturaleza?, responde de inmediato Xunzi de tres maneras: en primer lugar, los santos habrían dado un buen ejemplo; en segundo lugar, precisamente la maldad genera bondad; y en tercer lugar, la evolución de la sociedad habría forzado el surgimiento de la bondad. Del primer argumento, en el que los «santos» aparecen como *dei ex machina*, puede hacerse caso omiso. El segundo argumento es más interesante por su manera de rizar el rizo: «Todo lo que el ser humano no tiene en sí mismo —sostiene Xunzi— procura proveérselo desde fuera. Aquí puede reconocerse que el ser humano quiere ser bueno, precisamente porque es malo por naturaleza».[43] No obstante, es el tercer argumento el que hay que tomar realmente en serio, pues permite reconocer un enfoque casi científico:

> Si los seres humanos quieren vivir juntos, tienen que construir una organización social. Pero si en ella no implantan ciertas jerarquías sociales, entonces surgirán conflictos, de los que se derivarán la anarquía y la disgregación. Pero si se llega a la disgregación, entonces los seres humanos se debilitan y ya no pueden dominar más a otros seres vivos, ni construir nuevos palacios y casas. De ahí se deduce que los seres humanos no pueden existir en absoluto sin ritual ni equidad.[44]

La mención de las jerarquías sociales, que deben contribuir a la paz interna de la sociedad, y la mención de los «palacios», que son el signo exterior de dicha paz, indican ya que, también en el ámbito

43. *Xunzi* 23.
44. *Xunzi* 9.

sociopolítico, Xunzi representa lo contrario de Mencio: para aquél, el soberano (que, por supuesto, debe ser un «santo en la medida de lo posible») es tan importante como lo era el «pueblo» para Mencio. Pero quizá sea mucho más relevante el hecho de que la maldad de la naturaleza humana, si se observan las cosas con mayor detalle, para sorpresa, *no* significa que el ser humano sea malo, sino lo contrario: él es quien, con el heroico esfuerzo de sus energías, ha creado en verdad el bien, él y sólo él es «bueno» en el mundo, en solitario. Al contrario que Mencio y en consonancia con Laozi en esta cuestión, Xunzi no es capaz de hallar nada humano en la «naturaleza», que él designa como «cielo» o como «el cielo y la tierra». La humanidad es una conquista del ser humano. Xunzi hace hincapié una y otra vez en que, entre el buen o el mal gobierno, por una parte, y el buen o mal tiempo, por la otra, no existe la más mínima relación; el hecho de que llueva o no es independiente de que los hombres hagan o no rogativas para que llueva. Por eso, «es precisamente el santo el que *no* pretende conocer el cielo».[45] Esta actitud crítica del naturalismo frente a un cielo benevolente es consecuente, pues Xunzi, al igual que Mencio, ve en la disposición natural del ser humano (*xing*), una «instilación» de la naturaleza; y, de hecho, porque la gran naturaleza no posee ninguna cualidad moral, no puede presuponerse en el ser humano ninguna bondad natural. Sólo cuando el ser humano se aparta de la naturaleza, está en condiciones de consumar su humanidad basada en la ética.

Por eso destacan de manera tan decisiva los medios de educación externos, que el confucianismo había dispuesto desde el principio para la formación del ser humano: en primer lugar, por supuesto, la equidad y el ritual como exponentes por antonomasia del fomento de la ética, pero, además, la música y el «aprendizaje» en particular. En lo referente al «aprendizaje», Xunzi llevó a cabo una restricción característica respecto de lo que debe enseñarse y, por consiguiente,

45. *Xunzi* 16.

convertirse en modelo ejemplar. Él fue el primero en señalar que no todo lo que es antiguo tiene por ello que ser siempre bueno —un argumento claramente dirigido contra los moístas y los taoístas, que habían rivalizado entre sí en su apelación a la antigüedad:

> Hubo [en la antigüedad] muchos reyes santos, ¿a cuáles debemos seguir? Si los ritos son demasiado antiguos, su forma resulta improcedente. Por eso es verdad que, si quieres ver las huellas de los reyes santos, entonces mira donde son más claras, es decir, las huellas de los reyes [santos] más tardíos. Abandonar los reyes santos más tardíos para seguir a aquellos de la antigüedad más remota es justo lo mismo que si uno abandonase al propio soberano para seguir a un soberano extraño.[46]

Por estos «reyes santos más tardíos» entendía Xunzi, en sentido idéntico al de Confucio, los soberanos de la dinastía Zhou: sus ritos, su equidad y sus discursos deberían provocar el cambio del ser humano hacia el bien preparado desde el exterior; sólo así cobraba su verdadero sentido el «aprendizaje», que Xunzi concibió como una especie de imitación y empatía de la personalidad en su conjunto y que en muchos lugares encomió mediante himnos.

El énfasis en el «aprendizaje» como medio para la reforma del ser humano desplazó la atención de Xunzi hacia un complejo conjunto de cuestiones que no interesó en especial, ni antes ni después, a la filosofía china (ocurrió lo contrario en la filosofía occidental); nos referimos a la teoría del conocimiento. Su contribución esencial, nada evidente en su época, sino más bien revolucionaria, consistió en la diferenciación entre «saber» o «sabiduría» (*zhi*), por una parte, y «capacidad de saber» (*zhi* 智), por la otra: el saber no se limita a ser un componente del espíritu humano; tiene antes que «producirse» mediante la acción conjunta de los órganos sensoriales y del «órgano del saber». Partiendo de esta premisa, Xunzi hace frente

46. *Xunzi* 5.

a los distintos sofistas y moístas lógicos, a quienes no era tampoco ajena cierta tendencia al sofisma («matar ladrones no es matar seres humanos»), a cuyo efecto, siguiendo la fórmula confuciana de la «corrección de los conceptos», retoma una vez más la cuestión de la relación entre conceptos y realidades. En primer lugar, explica que, en seres vivos organizados de manera semejante (como, por ejemplo, los seres humanos), las cosas iguales se experimentan de idéntico modo y, por consiguiente, también se conciben y designan de igual manera. La expresión lingüística es entonces secundaria y puramente convencional: las palabras que designan «perro» y «vaca», por ejemplo, podrían intercambiarse sin inconveniente, si nos pusiéramos de acuerdo en ello. Por eso, tanto las palabras simples como las compuestas tendrían primero que definirse, para que luego, reunidas en frases, poder expresar contenidos de conocimiento más elevados. No obstante, en las disputas y explicaciones sobre el contenido lingüístico, se debería seguir siendo consciente, en el futuro, de la separación entre el plano del concepto y el de la realidad, de modo que al final el «camino», el *dao*, es decir, lo que en verdad se quiere decir, no se pierda en la discusión, y seamos inducidos a error mediante aparentes verdades sofistas. Para Xunzi, por tanto, la condición conceptual y lingüística es, por encima de todo, un instrumento, tan inaudito y precioso que su producción, a saber la acuñación de los conceptos, forma parte de las tareas de los reyes santos. Y es que, del mismo modo que el ritual y el derecho, los conceptos también establecen reglas y crean un orden que posee, asimismo, un significativo sentido social. Y el ataque contra la certidumbre del significado en el concepto y en el lenguaje —por muy convencional que sea en su origen— es, al mismo tiempo, un ataque contra ese orden en el Estado y en el mundo.

Con la filosofía de Xunzi, el confucianismo se proveyó de una base racional, al igual que con Mencio había recibido una base más bien religiosa. Pero, en su peculiaridad, esta tendencia del pensamiento, de carácter marcadamente intelectual y algo frío, no

pudo mantenerse por mucho tiempo. Tuvo un destino similar al de la escuela de Mo Di, con la cual tenía en común —a pesar de la constante polémica declarada contra ésta— no sólo aspectos de contenido sino también formales (sobre todo en el orden de su exposición lingüística). Pero ni siquiera a corto plazo favoreció al confucianismo, sino que espoleó precisamente a sus enemigos más inclementes. Los dos discípulos más destacados de Xunzi, el político Li Si y el filósofo Han Feizi, acabaron por convertirse en representantes del «legalismo», es decir, de la cosmovisión que combatió sin contemplaciones contra todas las visiones que le hacían competencia, pero, sobre todo, y por descontado contra el confucianismo, la cosmovisión de los eruditos.

Capítulo VII

Los legalistas y el fin de la era de los filósofos

Las raíces del legalismo

La filosofía del legalismo (en chino *fajia*, «escuela de la Ley») opera a primera vista dentro de la historia del pensamiento chino como un fenómeno aislado: fue una ideología aceptada en toda China sólo durante la tristemente célebre dinastía Qin (221-206 a. C.); después del dramático hundimiento de esta dinastía, se convirtió en una no-filosofía universalmente proscrita. No obstante, cuando la analizamos con mayor detalle, se observa que, durante su breve periodo de apogeo y pese a su rechazo vehemente de todas las demás tradiciones, estaba en muchos aspectos estrechamente vinculada con ellas; tras su proscripción (que, por lo demás, no fue tan brusca y total como quisieron hacer creer los historiógrafos confucianos), continuó ejerciendo una considerable influencia subliminal. Como curiosidad, señalaremos que el sinólogo americano H. G. Creel denominó en cierta ocasión con énfasis al legalismo «the philosophy of counter revolution», mientras que en China a mediados de la década de 1970, durante la fase final del periodo de la «Revolución cultural», se consideró, por el contrario, la cosmovisión (en cierto sentido) más progresista de la China tradicional, y se exaltó como la tenaz antagonista del confucianismo reaccionario durante más de dos mil años.

Las raíces del legalismo son de muy diversa naturaleza, pero muy antiguas en el fondo y ampliamente ramificadas, de manera que pueden demostrarse relaciones transversales tanto con el taoísmo (en concreto con el *Dao de jing*) como con el confucianismo de corte xunziano que acabamos de describir. En lugar de tomar como referencia los nombres de filósofos, de los que por desgracia no se conservan escritos genuinos o sólo han sobrevivido fragmentos, dichas raíces pueden percibirse en virtud de algunos conceptos que tuvieron relación con las doctrinas de esos filósofos. En todos estos conceptos se trata de términos de filosofía política, foco del interés general de los legalistas de manera mucho más acusada que en el resto de filósofos de la China antigua. No obstante, a los legalistas no les interesaba la cuestión general acerca de cómo gobernar el mundo de la mejor manera, sino, de un modo mucho más peculiar y mediante una acción directa verdaderamente maquiavélica, saber cómo el rey podía conquistar y conservar el dominio para él solo y sin el impedimento de intereses y máximas ajenos a él.

El primer concepto —podría decirse también el primer axioma legalista— delata una considerable antigüedad por las ideas carismáticas y casi mágicas que se ocultan tras él. Se trata del muy complejo término *shi* < *śi̯ad , que lleva consigo tanto el significado de «posición» y «situación» como el de «autoridad» y «poder», y que, además, se escribe con un signo que se emplea para la palabra (quizá emparentada) *yi* <*ngi̯ad , «plantar». Según parece, en su origen, hacía referencia a la fuerza de crecimiento natural de las plantas, que dependía de las circunstancias en las que germinaban. Y en sentido político y filosófico, el término aludía, a su vez, a la fuerza carismática, al poder y a la autoridad que emanaba de la posición social de una persona y en particular de la del príncipe y del rey o, expresado con nuestros términos más banales, de las competencias que conllevaba un cargo. La tradición atribuyó el descubrimiento de esta interrelación al supuesto patriarca de los legalistas, el filó-

sofo y especialista en política económica Guan Zhong (muerto en ¿645 a. C. ?). Por otra parte, los escritos que circularon bajo su nombre procedían de una época muy posterior (del siglo IV a. C. y más tarde), aunque, de hecho, contenían un ideario legalista, dentro del cual figuraba también en un lugar prominente la «autoridad», *shi*:

> Si un soberano prudente en la cúspide del Estado posee una «autoridad» mediante la cual gobierna con seguridad absoluta, la masa de sus súbditos no se atreverá a hacer algo incorrecto [...] no porque la masa ame al soberano, sino porque teme a su autoridad, que infunde respeto.[47]

Otro precursor de los legalistas que, asimismo, explicó el concepto de «autoridad» fue el filósofo Shen Dao (*ca.* 350-275 a. C.), que con anterioridad había formado parte de una rama taoísta próxima a Zhuangzi. En sus escritos, conservados únicamente de forma fragmentaria, la «autoridad» se compara con el aire y con las nubes que incluso el dragón necesitaría para poder volar. Y a la inversa, incluso los reyes perversos habrían poseído tanta «autoridad» como los buenos en razón de su posición y no, según parece, debido a su virtud.

Un segundo término, algo menos comprensible y que se relaciona con el legalismo es *shu*. Significa «camino», en el sentido de «método», pero también «ardid», «truco», entre otras cosas. Parece ser que se debe al filósofo y político Shen Buhai (mediados del siglo IV a. C.), si bien el libro que se le atribuye es con seguridad una falsificación o imitación muy posterior. No obstante, en los escritos de Han Feizi, el discípulo ya mencionado de Xunzi, se encuentra una cita —que, por lo demás, no aporta nada especial—, en la que se señala que Shen Buhai entendió por «"método" la

47. *Guanzi* 67.

reunión de conceptos y realidades, la posesión de poder sobre la vida y la muerte, y el nombramiento de los cargos de los súbditos según sus capacidades».[48] En el legalismo, este concepto desempeñó al final un papel más bien subordinado, quizá por su afinidad con el concepto en definitiva mucho más importante de *fa*, «ley».

Shang Yang

Fa, «ley» (cuya antigua forma escrita presenta algunos enigmas: 灋) significaba en China esencialmente «ley penal» y estaba en declarada oposición a *li* («costumbre», «ritual», «cortesía»), concepto al que ya Confucio, y muy en particular Xunzi, habían conferido un significado excepcional. El declive del sistema feudal y la expansión paralela del imperio en las antiguas tierras «bárbaras» que carecían de toda tradición conllevaron que la «costumbre», que se representaba como una ley no escrita, se conociese cada vez menos y, por tanto, fuese cada vez menos obligatoria. En compensación, se desarrollaron las leyes penales, en concreto en los estados del sur y del oeste, relativamente carentes de tradición, pero en imparable expansión hacia el exterior y que adquirieron con rapidez mayor poder. En consecuencia, el éxito del legalismo en términos generales y en su peculiar vinculación a la ley en el estado occidental de Qin (el precursor de la dinastía del mismo nombre) se había prefigurado ya de antemano. No fue sólo el mérito del noble inmigrante de otro estado, Shang Yang (otros nombres: Yang de Wei, Gongsun Yang, muerto en 338 a. C.), quien parece haberlo introducido en Qin. Cuenta la leyenda que el rey de Qin acostumbraba a quedarse dormido cuando, durante las tres audiencias, por la mañana temprano, tenía que escuchar los habituales consejos de índole moral

48. *Hanfeizi* 43.1.

acerca de la reordenación del Estado, pero que en la cuarta, cuando Shang Yang planteó sus planes legalistas, quedó tan fascinado que se desplazó desde su esterilla hasta la de Shang Yang.

Es evidente que estas doctrinas legalistas pertenecen sólo en parte al ámbito de la filosofía. Sin embargo, debemos mencionar sus conceptos clave para entender las connotaciones filosóficas que se derivan de ellas. Éstos son:

1) la centralización administrativa y la burocratización; 2) el énfasis en el trabajo agrícola y en el servicio militar, así como en las medidas para la regulación y el control del comercio; 3) la disolución de la macrofamilia y la implantación de grupos de vecindad con responsabilidades recíprocas; 4) la disolución de la nobleza hereditaria y del sistema feudal, junto con el mantenimiento exclusivo de la familia del soberano por completo dominante. Para conseguir estos fines, Shang Yang aconsejó la represión rigurosa de todas las virtudes éticas que los confucianos (aunque no sólo ellos) habían propagado sin descanso; para él, estas virtudes no son, según su combinación, sino los «diez males» o los «seis piojos» en el cuerpo del Estado. No sólo no propician el acatamiento de la ley, sino que incluso lo perjudican. En una antología de textos que, aunque firmada por Shang Yang, casi con seguridad no procede directamente de su mano, pero sí de la escuela legalista, encontramos al respecto estas conspicuas sentencias:

> Si se emplean funcionarios virtuosos, entonces el pueblo podrá seguir amando a sus semejantes; pero si se emplean funcionarios malos, el pueblo amará las leyes [...] Cuando los virtuosos ocupan los puestos dirigentes, las infracciones suelen permanecer ocultas; en cambio, cuando los ocupan los malos, se castigan los crímenes. En uno de los casos, el pueblo será más fuerte que el gobierno; en el otro, el gobierno será más fuerte que el pueblo. Por ello se dice: gobernar mediante

> hombres de buen corazón conduce a la anarquía y a la desintegración; gobernar con hombres malos conduce al orden y a la fortaleza.[49]

El imperio absoluto de la ley, que garantiza precisamente la perfidia de sus representantes, está asegurado, además, por otra peculiaridad, a saber, por su plena ausencia de diferenciación. Shang Yang hizo hincapié en que cualquier jerarquía dentro de la ley perjudicaría a la misma:

> En la aplicación de la pena, una falta leve debería ser tratada, asimismo, como una falta grave, pues si no sucede así, las faltas leves no cesarán nunca y en lo sucesivo ocasionarán faltas graves. Si, por el contrario, se toman en serio las faltas más pequeñas, cesarán para siempre las sanciones mismas.[50]

Han Feizi

Esta última frase insinúa, además, un giro interesante, que delata un vínculo inesperadamente estrecho del legalismo con el taoísmo. Se pone de manifiesto que, según la concepción aquí expuesta y atribuida a Shang Yang, la ley no debe imperar durante mucho tiempo con una brutalidad que haga rechinar los dientes, sino de una manera por completo serena, pasiva y reconocible desde el exterior. La ley ejercida hasta una extrema severidad se practica en el no-obrar. Lo que, por supuesto, no se dice de manera directa, pero se colige de modo evidente cuando se continúa inquiriendo, es el trasfondo de este no-obrar de la ley: el puro miedo que, al paralizar toda emoción individual, se extiende por toda la sociedad, por todo

49. *Shangjunshu* 5.
50. *Shangjunshu* 13.

el país, y permite que la vida transcurra con una naturalidad sólo aparente, como un mecanismo de relojería.

El último y más destacado filósofo legalista, Han Feizi (muerto en 233 a. C.) desarrolló estos pensamientos y los llevó a su formulación más depurada. En Han Feizi, discípulo de Xunzi y también autor de un comentario al *Dao de jing*, confluyeron de forma peculiar corrientes taoístas y confucianas. También él estuvo activo en el estado occidental de Qin y sufrió, del mismo modo que Shang Yang, una muerte no natural bajo el imperio de la ley que él enalteció: encerrado en prisión por una acusación cualquiera, fue obligado a suicidarse. Resulta interesante que, al parecer, fuese tartamudo y que, por ello, ejerciese una mayor influencia por medio de la palabra escrita que a través de la hablada. Parece haber redactado, de hecho, los escritos que circularon bajo su nombre. Su principal aportación consistió no tanto en la concepción de nuevas ideas legalistas como en una gran síntesis de las mismas, que supuso la condición previa para el dominio exclusivo —aunque de corta duración— del legalismo durante la dinastía Qin.

Han Feizi tomó de Xunzi no sólo el énfasis puesto en el soberano, sino también la convicción de que la naturaleza mala del ser humano no está ínsita en él de manera absoluta, sino más bien dispuesta, por así decirlo, de forma estadística; es decir, posiblemente existan personas buenas, pero son excepciones con las que no se puede contar. Un distanciamiento ulterior y más decisivo de Han Feizi con respecto a Xunzi consistió en que aquél no buscaba la mejora del ser humano con ayuda de la equidad y del ritual, sino que se limitaba a vigilar su funcionamiento sin la menor dificultad bajo la presión de la ley:

> Cuando un santo gobierna el Estado, no cuenta con personas que hagan el bien por sí mismo, sino que toma medidas que impidan a cada individuo hacer el mal. Si decidiera de modo distinto, no habría ni diez personas en el país con los que pudiera contar [...] Puesto que

> el soberano, en tanto que administrador, tiene que ocuparse de los muchos y no de las excepciones, no se atiene a principios éticos, sino a leyes —del mismo modo que no se espera obtener troncos del todo derechos cuando se necesitan flechas, ni del todo redondos cuando se requieren ruedas.[51]

Han Feizi adoptó también el distanciamiento de la antigüedad que Xunzi había iniciado ya con cautela y que sólo había llevado a cabo con respecto a la antigüedad «más remota». Han Feizi intensificó el distanciamiento a tal punto que rechazó toda orientación basada en el pasado. De la antigüedad sólo era capaz de reconocer con sobriedad una única ventaja: una población menos numerosa, que en general debió hacer la vida más fácil. En toda una serie de parábolas, criticó de forma abierta lo estúpido que resultaba atenerse siempre a lo antiguo. Comienza con la parábola acerca del necio que, mientras surcaba el río, se le cayó la espada lo que provocó una hendidura en su barco y, tras horas de travesía, después de desembarcar, pretende encontrarla buscando debajo de la hendidura que dejó la espada al caer, y termina con la parábola de aquel que dibuja el contorno de su pie antes de ir al zapatero y que después, cuando en casa de éste descubre que ha olvidado el dibujo en casa y pretende regresar a buscarlo en lugar de tomar allí mismo la medida de su pie.

En cambio, en la combinación que Han Feizi realiza de los tres conceptos clave «autoridad», «artificio» y «ley» pueden reconocerse influencias más bien taoístas. Designa la «autoridad» como la fuerza interior del soberano; ésta es, como él lo expresa, su «músculo». El «artificio» y la «ley» son, en cambio, sus fuerzas externas, «indispensables como la comida y el atuendo». Un soberano que haya reunido en sí mismo todas estas fuerzas está en condiciones de retraerse por completo del gobierno: como una fuerza natural nueva y creada por el ser humano, la ley actúa enteramente por sí misma. El

51. *Hanfeizi* 50.8.

soberano «escucha la exposición de sus ministros como si estuviese borracho»,[52] «hace de su corazón vacío la morada del "camino"»[53] y acaba por convertirse «en un "ser divino" (*shen*) entre el cielo y la tierra.»[54]

Una apoteosis de la benefactora acción de la ley en la obra de Han Feizi, que de forma magnífica amplía estas ideas, quizá no se deba a su mano, sino que puede tratarse, según parece, de un añadido posterior. Pese a ello, ilustra con razón, en términos generales, la proximidad entre el legalismo y el taoísmo, la cual, dicho sea de paso, también puede demostrarse en los textos legalistas desconocidos hasta ahora y descubiertos en las tumbas abiertas en la década de 1970. En esta apoteosis, se habla de la «época de la "paz suprema", en la cual, la ley se extiende sobre el país como el rocío de la mañana, el pueblo no se deja la vida en la lucha contra los ladrones y los guerreros valientes no pretenden alcanzar la inmortalidad». No obstante, la breve época de la dinastía Qin, que introdujo la «ley» enaltecida por el legalismo, fue, en realidad, todo menos una época de paz. En sus febriles medidas fueron extinguiéndose los últimos restos del antiguo imperio feudal y, a corto plazo, las numerosas escuelas de pensamiento que se habían originado en la era de los filósofos —todo ello simbolizado en la quema de libros de 213 a. C., que quizá no fue una mera leyenda. Cuando la dinastía Qin se extinguió en 207 a. C., tras la muerte de su primer emperador en 210 a. C., dejó tras de sí un mundo completamente transformado y en el que también la vida espiritual en su conjunto hubo de cobrar forma de nuevo.

52. *Hanfeizi* 8.6.
53. *Hanfeizi* 8.6.
54. *Hanfeizi* 8.6.

Capítulo VIII

El confucianismo como ideología del Estado

La victoria del confucianismo

La era de los filósofos en China, que concluyó con la instauración de la dinastía Qin y la coetánea fundación del imperio en 221 a. C. (hasta entonces había existido un único «rey» como soberano de un reino feudal y, más tarde, tras la desintegración de este reino, una multiplicidad de estados, cuyos soberanos fueron asumiendo poco a poco el cetro real) coincidió con un periodo de dispersión política que también se reflejó en la vida intelectual, aunque en ésta de manera fructífera: gracias a los numerosos centros de poder existentes de forma paralela, los distintos sistemas filosóficos pudieron desarrollarse sin dificultad unos junto a otros. La instauración de un imperio centralista, primero por la dinastía Qin (221-206 a. C.) y después por la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.) trajo consigo también, de manera análoga, una centralización ideológica, cuyo resultado inevitable fue una actitud intelectual fundamental por completo distinta, así como un clima espiritual del todo diferente. Esta centralización y unificación, implantada con enorme brutalidad por la dinastía Qin, pero también por la Han, no sin una fuerte intervención del Estado, tuvo un doble efecto: por una parte, reprimió toda una serie de filosofías que, por diversas razones, no resultaban

gratas; en la época Qin, todas menos el legalismo, y en la Han (al menos de cara al exterior), el legalismo, aunque también el moísmo, ya que, con su organización autónoma en cuadros, no se granjeaba las simpatías del Estado. Por otra parte, semejante unificación sólo podía tener éxito si la mayor cantidad posible de elementos de las cosmovisiones reprimidas por causa de la unidad se fusionaban con la cosmovisión privilegiada. Esto pudo observarse ya en la soberanía exclusiva del legalismo, cuya configuración en la doctrina de Han Feizi había incorporado tanto parte del ideario confuciano como del taoísta. Pero en no menor medida puede decirse algo similar de la época Han, en la que el confucianismo fue capaz de ascender a la categoría de una especie de ideología del Estado; también en él se encuentran elementos de otras cosmovisiones que desde la era Qin habían pasado a un segundo plano. Apenas puede hablarse aquí de una filosofía confuciana «pura», ni tampoco de cualquier otra filosofía conocida como tal; no obstante, lo esencial es la inusual amplitud de variaciones del confucianismo durante la dinastía Han, una amplitud que abarcó casi todo el espectro de los numerosos sistemas filosóficos antiguos y originarios.

La pregunta acerca de por qué el confucianismo se impuso como ideología en la época Han y, con ello, en la historia China en su conjunto —en la medida en que la dinastía Han, comparable al Imperio romano, fue la más importante de todas las dinastía chinas y confirió a los chinos su especificidad hasta el día de hoy—, es muy difícil de responder. Un motivo pudo ser que, durante el reinado Qin, fuese reprimido de forma particularmente encarnizada y, en consecuencia, gozase después de un prestigio especial. Pero quizá fue más determinante el hecho de que el concepto del soberano que gobierna en virtud de su «humanidad» brindó la mejor posibilidad de legitimar la casa imperial de los Han, que no poseía ningún tipo de antecedentes nobles. Con este afán de legitimación estuvo relacionado el hecho de que, ya en 196 a. C., es decir, poco después de la fundación de la dinastía, el primer emperador Han dispusiera que,

para el aparato funcionarial, debían recomendarse en todo el imperio hombres de elevada formación y una actitud moral íntegra —a partir de esta medida se fueron implantando formas que darían lugar a los exámenes de Estado de carácter y control confucianos. En el momento en el que la erudición se constituyó en condición para integrarse en el poder político, los confucianos pudieron triunfar, pues esta erudición era su oficio. No se denominaban a sí mismos recurriendo al nombre de Confucio, sino sencillamente «eruditos» —una expresión, por lo demás, que, en conformidad con una antigua etimología china, está relacionada con el campo semántico «débil» (en oposición al guerrero «fuerte»). Pronto los eruditos mismos determinaron también lo que significaba la erudición: por encima de todo, el conocimiento de los cinco clásicos, que ya se han citado de forma breve (*Mutaciones*, *Documentos*, *Odas*, *Escritos rituales* y *Anales de las primaveras y otoños*), junto a los cuales aparecía al principio, según parece, un sexto, el *Clásico de la música*, que, sin embargo, no podemos documentar. Así pues, el acceso al poder dependió de un saber muy determinado. En el año 136 a. C., estos escritos canónicos se elevaron de manera oficial a objeto de estudio obligado dentro de la formación financiada por el Estado, que representaba la vía más importante de acceso a la burocracia. Más tarde, por medio de los seis clásicos, se configuró también el culto estatal, forma medular de autorrepresentación de la dinastía.

En este proceso, los textos escritos adquirieron una importancia eminente en oposición a la palabra hablada, que en la era de los filósofos ocupaba aún el primer plano de la expresión. Tuvo lugar un florecimiento de la redacción de libros de toda índole, sobre todo los que poseían relevancia filosófica: por una parte, se reescribieron textos que se habían destruido durante la época Qin; por otra, se plasmaron por escrito, por primera vez, tradiciones que hasta entonces sólo se habían transmitido oralmente; por último y de manera intensa, se inició la redacción de comentarios, ampliaciones y apéndices de valiosos textos, actividad que desde entonces ha

caracterizado la historia del pensamiento chino. En consecuencia, el debate intelectual se centró más en la interpretación de lo ya existente que en el hallazgo de algo realmente nuevo, en la síntesis de ideas predispuestas más que en la concepción de ideas desconocidas hasta entonces. Debido a la disparidad de posibles soluciones, es comprensible que muchas veces estas síntesis resultasen al final algo contradictorias o, por decirlo con las palabras del sinólogo americano Creel, que fuesen «somewhat confused». A pesar de todo, en el confucianismo de la época Han puede distinguirse una clara tendencia consistente en un fuerte interés por las cuestiones cosmológicas y ontológicas, que hasta entonces habían permanecido en un segundo plano. Por lo demás, también aquí se dieron dos respuestas en principio distintas, en las que se reflejó, un tanto modificada, la polarización entre Mencio y Xunzi, los cuales se habían ocupado más de la disposición natural del ser humano que de la naturaleza o del ser como tal. Según una concepción que prolongaba indirectamente los pensamientos de Mencio, existiría una estrecha interrelación entre el ser humano y el universo; según la otra concepción, en la que todavía puede reconocerse a Xunzi, ambos obedecerían a leyes completamente distintas. La primera de estas concepciones determinó en su esencia la dinastía Han temprana, en los dos siglos anteriores a Cristo; la segunda concepción caracterizó la dinastía Han tardía, en los dos siglos posteriores a Cristo.

Adiciones a los *Anales de las primaveras y otoños* y Dong Zhongshu

Los clásicos confucianos constituyeron de manera inequívoca lo más fascinante de la primera época Han; en ellos pareció concentrarse el saber y la sabiduría por excelencia. No obstante, dos entre ellos atrajeron una especial atención y supusieron el punto de partida para especulaciones por completo independientes, aunque de cara

al exterior se presentasen como meras aclaraciones adicionales. Una de estas obras fueron los *Anales de las primaveras y otoños* (*Chunqiu*) y la otra el *Libro de las mutaciones* (*Yijing*).

Los *Anales de las primaveras y otoños* del pequeño estado de Lu, que contenían un relato muy escueto y árido de acontecimientos políticos, así como fenómenos extraordinarios de la naturaleza, y que además habrían sido escritos por el propio Confucio, carecen a primera vista de interés y son, en cualquier caso, todo menos una obra filosófica. Precisamente, tanto por su forma inacabada como por el enorme prestigio de su autoría, estos escritos ofrecieron, de manera sorprendente, un punto de partida particularmente favorable para especulaciones audaces. En la segunda mitad del siglo II a. C. se fijaron por escrito dos comentarios, el primero de los cuales se denominó *Comentario de Gongyang* (*Gongyan zhuan*), de acuerdo con su autor, Gongyang Gao, y el segundo, *Comentario de Guliang* (*Guliang zhuan*), debido a su autor, Guliang Chi. Ambos vieron en los *Anales de las primaveras y otoños* algo semejante a un texto codificado en cuya dicción (por ejemplo, «matar», «ejecutar» o «asesinar» remite al asesinato, más o menos fundado, de un príncipe) se ocultaría una crítica de la historia que estos comentarios intentaron sacar a la luz mediante un procedimiento de preguntas y respuestas parecido al catecismo. En comentarios escritos con posterioridad, en particular sobre el *Comentario de Gongyang* (el más importante es el de He Xiu, 129-182 d. C.), se intentó prolongar esta crítica de la historia más allá de los fenómenos referidos en los *Anales de las primaveras y otoños*, dotando a aquéllos de un carácter ejemplar, y descubrir en ellos una extensa crítica de la historia e incluso algo semejante a una visión del origen y el final de la historia. Por esta causa, Confucio dejó de aparecer de forma repentina como un mero historiógrafo crítico de la moral y pasó a ser visto como un sabio vidente, por no decir como un mesías capaz de entrever el sentido de la historia de la humanidad y por tanto de corregir su orientación fundamental hacia la buena dirección después de un largo periodo de decadencia.

Pero existió también una obra en verdad autónoma en la que estos pensamientos quedaron prefigurados y en parte desarrollados, y donde se integraron en un sistema más amplio que, en virtud de su título peculiar, *Abundante rocío de los «Anales de las primaveras y otoños»* (*Chunqiu fanlu*), se dio a conocer como obra dependiente de los misterios de los *Anales* de Lu. Según parece, esta obra está basada en el pensamiento de Dong Zhongshu (179-104 a. C.), el filósofo más importante de la dinastía Han temprana, si es que no fue escrita por él. La aportación esencial de Dong Zhongshu consistió en que, apoyándose de nuevo en el hecho de que los *Anales de las primaveras y otoños* no habían referido sólo misterios del ser humano, sino también de la naturaleza, elaboró una relación análoga entre el cielo, la tierra y el ser humano (y en particular entre el ser humano y el cielo). Sostuvo que el carácter escrito de *wang*, «rey», mostraba esta relación mediante un trazo vertical que vincularía estos tres planos del ser. Entre los numerosos lugares en su obra que describen con detalle esta relación, citaremos sólo las siguientes sentencias, en verdad típicas:

> El santo duplica el movimiento del cielo en su conducción del gobierno. Con la amabilidad duplica su calor y se corresponde así con la primavera; con las buenas obras duplica su ardor y se corresponde así con el verano; con los castigos duplica su frescor y se corresponde así con el otoño; y con sus ejecuciones capitales duplica su frialdad y se corresponde así con el invierno. Su amabilidad, sus buenas obras, sus castigos y ejecuciones capitales son ciertamente distintos entre sí, pero en su efecto son iguales [...] Por eso digo que el rey representa un equivalente del cielo, pues éste cuenta para obrar con las Cuatro Estaciones y el rey con las cuatro medidas de gobierno.[55]

55. *Chunqiu fanlu* 55.

Para demostrar en detalle estas relaciones entre el cielo y el ser humano, el *Chunqiu fanlu* recurre a concepciones que, por pseudocientíficas o protocientíficas, hallamos en relación con el esbozo del *Libro de las mutaciones*: a saber, las ideas acerca de las fuerzas originarias yin y yang, así como las teorías de los cinco elementos (*wu xing*) —tierra, madera, metal, fuego y agua— y, en general, la idea de la acción de determinadas «esencias» o «fluidos» (*qi*) en el cielo, la tierra y el ser humano. En lo que concierne a los «cinco elementos», o mejor a las «cinco fuerzas efectivas», la tradición los atribuyó a un filósofo más antiguo, de nombre Zou Yan (340-260 a. C.?). Pero, hasta la época Han y al igual que las teorías del yin y el yang, los cinco elementos desempeñaron un papel mucho más importante en el taoísmo que en el confucianismo, porque los taoístas vieron en el ser humano, en definitiva, una criatura por completo «natural», que no se distinguía por nada en particular y mucho menos por su «humanidad», y que, como todas las demás criaturas, estaba determinada por leyes naturales. En Dong Zhongshu nos encontramos con esta misma equiparación, pero de signo contrario: el ser humano está asociado al cielo; de ambos puede hablarse en términos humanos y naturales. El ser humano reacciona a las manifestaciones del cielo —a la lluvia o a la sequía, por ejemplo— al igual que éste reacciona a las manifestaciones del ser humano, como las acciones buenas o malas, en especial las llevadas a cabo por el soberano, exponente supremo de la humanidad. Por esta causa, en Dong Zhongshu, la disposición natural del ser humano aparece también de manera característica con forma de Jano y no sólo como buena o mala: se divide, por una parte, en una «disposición natural» en sentido estricto, que en su forma antigua se denomina *xing* y que en el sentido de Mencio se designa como «humana», es decir, como amorosa en este caso; y, por otra parte, en una «disposición sentimental», *qing*, que se caracteriza por la «codicia» (*tan*) y que, por ello, tiene una connotación natural más bien negativa. El término *qing*, traducido aquí como «disposición sentimental», no tiene sólo el significado

de «emociones», «deseos», sino también, lo que resulta interesante, el de «circunstancias» (acompañantes). En todo caso, en la imagen del mundo de Dong Zhongshu, el hombre se ve insertado en un sistema de relaciones muy enrevesado que consta de fuerzas que interactúan entre sí y sobre las cuales, por lo demás, el propio sistema tiene una posibilidad real de influencia. El universo, dice en un pasaje, se fundamenta en diez componentes esenciales: el cielo y la tierra, el yin y el yang, los cinco elementos y el ser humano —una mezcla en verdad heterogénea que demuestra del modo más evidente la determinación con la que Dong Zhongshu intentó fusionar en una unidad las más diversas corrientes de pensamiento que él había heredado.

Partiendo de la premisa de una correspondencia entre todos los fenómenos de la naturaleza, incluido el ser humano, el *Chunqiu fanlu* amplió también los grandes sistemas de correspondencias, ya existentes en la época anterior, dentro de la doctrina del yin y el yang y de la de los cinco elementos, para crear un sistema de complejidad desconcertante, que recuerda un poco a sistemas de correspondencias similares durante la Edad Media europea. Los cinco elementos se relacionaron, por ejemplo, con cinco colores, cinco especies de animales, cinco frutos silvestres, cinco puntos cardinales (incluido el punto medio), cinco planetas, cinco órganos corporales, cinco animales domésticos, cinco notas musicales, etcétera, y, en lo relativo al ser humano, asimismo, con cinco virtudes, cinco ministros, cinco sabores, cinco olores, entre otras cosas... En esta colosal red de relaciones, cada fenómeno recibió, más allá de sí mismo, un significado que hacía referencia a otros innumerables fenómenos, cuyas consecuencias en la política tuvieron un largo alcance y no fueron en absoluto irrelevantes: en efecto, no sólo de los astros, sino de casi cualquier acontecimiento podían sacarse conclusiones sobre la calidad del gobierno. Y en gran medida fue en concreto esto lo que se hizo durante la dinastía Han, aunque también más tarde —en no pocas ocasiones, de forma comprensible, para gran

contrariedad de los soberanos, que de ese modo veían sus acciones, de forma constante, acompañadas de reacciones del cielo, cuya interpretación habían asumido los funcionarios confucianos como una especie de resurgidos sacerdotes del oráculo. La decadencia de esta filosofía confuciana de la correspondencia se debió en gran parte a su represión desde el exterior (o mejor dicho, desde arriba), porque de manera inevitable intervenía demasiado en las decisiones políticas.

Fue así, en particular, porque su sistema de relaciones tampoco excluía el tiempo. Este hecho había empezado a insinuarse con anterioridad en la ordenación cronológica de los cinco primeros emperadores legendarios, los cuales —como puede reconocerse en su asignación a los cinco colores fundamentales (Huangdi, el «Emperador Amarillo», es el más conocido de ellos)— mantuvieron desde el principio una estrecha relación con los cinco elementos. Mediante esta ordenación se pretendía establecer determinado sistema de desarrollo, sometido, por lo demás, a discusión una y otra vez (por ejemplo, «creación», de acuerdo con las estaciones del año: agua, fuego, tierra, metal, madera; o «superación»: tierra, madera, metal, fuego, agua), que, si bien en el periodo legendario no tenía aún ningún significado práctico, sí lo recibió cuando empezaron a preocuparse por si los Han gobernaban bajo el imperio de la «tierra» o del «fuego», o si había que considerarlos sucesores de los Zhou o de los Qin (considerados con frecuencia como no legítimos), entre otras cosas. A partir de Dong Zhongshu se produjeron las ordenaciones y sistemas de desarrollo más diversos, y todos se demostraron mediante augurios supuestamente inequívocos. No obstante, el punto más controvertido de todas estas especulaciones fue determinar el aspecto del futuro, de la predicción, por decirlo así, científica que apareció de improviso y que, al menos, auguraba siempre una cosa: la finitud incluso de la dinastía más poderosa. En Dong Zhongshu, por lo demás, este aspecto ocupaba aún un segundo plano. En su lugar, desarrolló una concepción más amplia

y abstracta —y por ello de peligrosidad menos inmediata para la autoridad— de las épocas históricas pasadas y futuras, que no se orientaba de acuerdo al número cinco, sino al tres, con los colores negro, blanco y rojo. También subdividió en tres fases el periodo abarcado por los *Anales de las primaveras y otoños* que pondrían de manifiesto un empeoramiento constante hasta la época en que vivió Confucio. De este modo, construyó los cimientos para posteriores filosofías de la historia, como, por ejemplo, la del mencionado He Xiu, que reflejaban en el futuro estos movimientos descendentes del pasado como un progresivo movimiento ascendente. Confucio aparecía así como un redentor del mundo que había sabido detener la decadencia de la historia y le había conferido una nueva dirección en el movimiento hacia el bien. De hecho, Confucio se muestra también en Dong Zhongshu como un santo universal que trasciende todas las facultades humanas y que, por tanto, se aproxima al rango de divinidad. De este modo, a pesar de su origen racionalista, el confucianismo manifestó en la época Han temprana una fuerte tendencia religiosa.

Adiciones al *Libro de las mutaciones* y los libros de Chenwei

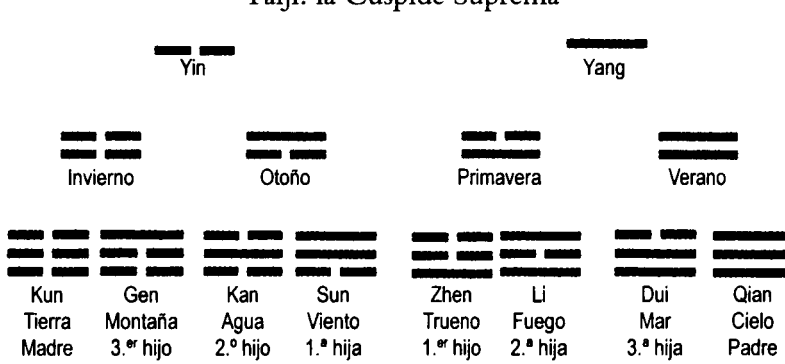
Lo mismo puede decirse, poniendo el énfasis en lugares diferentes, con relación a aquellos comentarios y añadidos al *Libro de las mutaciones*. Estos comentarios tempranos, a diferencia de un sinnúmero de comentarios posteriores, constituyeron un componente fijo del libro y circularon con el nombre de las *Diez alas*, en el sentido de una propagación del pensamiento originario. En estos comentarios, la influencia del ideario taoísta (en concreto, de la versión del *Dao de jing*) es todavía más inmediata que en la obra de Dong Zhongshu y puede reconocerse hasta en las semejanzas de la formulación lingüística. Lo que en todo caso se añade es la voluntad

de conseguir un orden homogéneo, típico de la vida intelectual de los Han en su conjunto. La dificultad de comprensión de estos comentarios consiste en que éstos se mueven en dos planos distintos: el de explicación del texto del libro del oráculo y el de explicación del sistema ontológico subyacente al primer plano. Como mejor se consigue una visión de conjunto en estos comentarios es considerando el concepto de «imagen», «símbolo» o «emblema» (*xiang*), que en los comentarios se utiliza de forma repetida para designar las descripciones fundamentales de los hexagramas y como palabra clave para la reflexión sobre el *Libro de las mutaciones*. De hecho, en ellos, éste no se concibe como un mero libro de oráculos ni como una obra puramente filosófica, sino como una imagen directa del mundo, cuya estructura fundamental permite formarse una idea de la construcción y del origen del Ser. Es una especie de fórmula universal, un modelo universal con el cual, hasta cierto punto, puede observarse de cerca, al tener el Ser *en miniatura* al alcance de la mano, el funcionamiento del Ser, que se manifiesta en concreto en estados de transformación. «El *Libro de las mutaciones* contiene la medida del cielo y de la tierra; por eso, con él puede abarcarse y articularse el "camino" (*dao*) del cielo y de la tierra»,[56] se lee en un pasaje de modo aún muy general. Sin embargo, en otro lugar, la idea se expresa de forma mucho más concreta:

> En el *Libro de las mutaciones* se encuentra lo «Último Supremo». Éste genera los estados primigenios (*yi*) y éstos, a su vez, las Cuatro Imágenes (*si xiang*); éstas, por último, los Ocho Trigramas (*ba gua*).[57]

Aquí se describe, sin duda, en primer, lugar el sistema gráfico de construcción de las combinaciones de trazos del *Libro de las mutaciones*, que se atiene al modelo 2 – 4 – 8 – (64).

56. *Yijing* «Xicizhuan xia».
57. *Yijing* «Xicizhuan shang».



Pero, al mismo tiempo, se describe la construcción efectiva del ser: lo «Último Supremo», que, por supuesto, posee un elemento paralelo en el «camino» del taoísmo, designa aquí una especie de estado indiferente del ser, anterior a la polarización (lógica y/o cronológica) de la que se originó el mundo; este concepto desempeñaría todavía un importante papel en el confucianismo posterior. Los dos «Estados Primigenios» se identificaron siempre con el yin y el yang; las «Cuatro Imágenes», con las cuatro estaciones del año, y los «Ocho Trigramas», con el cielo, la tierra, el trueno, el agua, la montaña, el viento (o la madera), el fuego y el mar, o bien, al mismo tiempo (algo típico del modo de acaparamiento confuciano), con el padre y la madre, así como tres hijos enumerados según la edad y de igual modo muchas hijas. No obstante, la yuxtaposición de valencias de la naturaleza y de la humanidad también se pone de manifiesto en el siguiente pasaje, en el que aparecen, a la vez, los conceptos medulares de Mencio y de Laozi:

> Un yin y un yang son los componentes de lo que se llama el «camino». Aquello por lo cual se sostiene es el bien; aquello por lo que se consuma es la naturaleza (*xing*). El ser humano lo ve y lo llama «humanidad»; el sabio lo ve y lo llama «sabiduría»; el hombre sencillo se sirve de él a diario, aunque no lo advierte, al igual que el noble

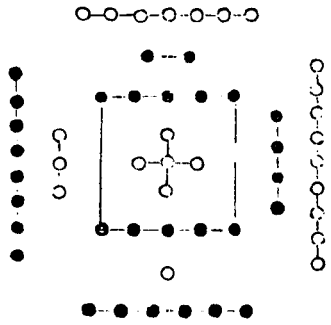
> sólo es reconocible para algunos. [El camino] se manifiesta en actos de humanidad y se acumula en cosas útiles. Impulsa a todos los seres, sin conocer por ello las preocupaciones del santo. Su posesión de la fuerza de la virtud (*de*) y la grandeza de su obra son perfectas. Su constante renovación es lo que puede llamarse: ¡la medida suprema de la fuerza de la virtud![58]

El carácter de modelo universal atribuido al *Libro de las mutaciones* fue puesto de relieve por el simbolismo numérico que fue, asimismo, retomado y desarrollado en los comentarios, tras haber sido planteado desde el principio en el *Yijing*; al final, los distintos oráculos se averiguaban mediante un complicado procedimiento de lanzamiento de objetos y recuento de números. Sin embargo, en la época Han se desarrollaron disciplinas intelectuales —sin duda, estimuladas por el *Libro de las mutaciones*, aunque finalmente reemplazadas por él y por sus comentarios—, las cuales intentaron rastrear el misterio del mundo mediante especulaciones numerológicas. Resulta difícil determinar hasta qué grado llegaba el contenido propiamente filosófico de estos escritos, que comenzaron a cifrar la verdad (en *este* sentido, de modo semejante a la ciencia moderna) sólo mediante números, fórmulas y estructuras gráficas, en lugar de emplear la palabra y la escritura, pues casi todos los productos de estos esfuerzos se han perdido. No obstante, a juzgar por los títulos de los catálogos de libros que se han conservado y en los que aparece una y otra vez la palabra «tabla», «mapa» (*tu*), tuvieron que componerse de tablas que se asemejaban quizá a cuadrados mágicos, enriquecidos mediante símbolos de signos. Como *no* estaban verbalizadas, estas tablas se concibieron a modo de directas manifestaciones de la naturaleza, que surgían en cualquier lugar de manera sencilla y espontánea, por ejemplo, cuando estas tablas se lavaban en los ríos del país. Según la opinión tradicional, se han conservado dos célebres tablas de esta

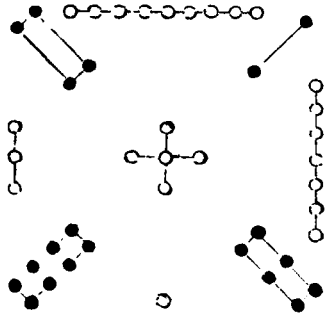
58. *Yijing* «Xicizhuan xia».

clase (que quizá sean incluso de la época anterior a los Han, pero que casi con seguridad pueden darnos una idea aproximada de su aspecto en general), supuestamente porque se pusieron en relación con el *Libro de las mutaciones*. Se trata de la «Tabla del río Amarillo» (*Hetu*) y el «Escrito del río Luo» (*Luoshu*).

Hetu



Luoshu



Por supuesto, estas especulaciones numerológicas ocupaban cuando menos un lugar en la religión y en la filosofía. Por ejemplo, a las dos tablas mencionadas aquí se les atribuyó más tarde, en la práctica religiosa taoísta, una enorme fuerza mágica que, de hecho, se ha mantenido hasta hoy. Aparte de eso, tales escritos, a los que, por lo demás, se añadieron después textos realmente verbalizados, se concibieron como escritos bajo la influencia de un médium y como vaticinios o, en todo caso, como documentos a partir de los cuales era posible leer el futuro. Circularon bajo la denominación colectiva de «escritos de pronóstico» (*chenshu*) y, a pesar de las reiteradas destrucciones y prohibiciones, llenaron bibliotecas enteras hasta la mitad del primer milenio después de Cristo.

Así pues, el desarrollo derivado del *Libro de las mutaciones* suscitó un círculo curioso: el libro, que trabajaba con emblemas en sentido estricto y figurado, podía concebirse como una fórmula universal,

lo que conllevó que su significado primordial dejara de pronto de consistir en la interpretación del futuro. No obstante, los textos incitados por él retornaron, en no pocas ocasiones, a las declaraciones que predecían el futuro, aun cuando ya no como escritos adivinatorios formalizados y siempre aplicables, sino como vaticinios que debían referirse a acontecimientos únicos e inminentes.

En la época Han, no obstante, no sólo se redactaron adiciones y ampliaciones de índole por completo independiente a los *Anales de las primaveras y otoños* y al *Libro de las mutaciones*, sino también a otros clásicos confucianos y en cantidades abrumadoras. A estos escritos, mencionados en la mayoría de los casos de forma rápida junto con los escritos de pronóstico, aun cuando eran más bien del tipo del *Abundante rocío de los «Anales de las primaveras y otoños»*, se los denominó *Weishu*, literalmente, *Libros de la urdimbre*, a diferencia de los clásicos propiamente dichos (*jing*), un término que de modo literal podría traducirse como *Libros del hilo conductor*. Tampoco de estos *Libros de la urdimbre*, los cuales —según se sabe por algunos fragmentos—, al igual que los escritos de pronóstico, delataban una marcada tendencia a lo religioso, se ha conservado mucho, pues fueron prohibidos, perseguidos y destruidos una y otra vez como escritos apócrifos. Pero el mero hecho de que hayan existido demuestra que la actitud fundamental ilustrada, característica seguramente en ciertos aspectos, del surgimiento del confucianismo, no siguió siendo efectiva de modo necesario en todas sus formulaciones ni en todos los periodos de su desarrollo, y de ningún modo puede presuponerse como algo evidente en todos ellos.

La escuela del Texto Antiguo

El reinado de la dinastía Han, que se prolongó durante más de 400 años, no representa un periodo por completo uniforme, pues casi en su mitad se vio interrumpido por el interregno de una dinastía

nunca reconocida como legítima, de nombre Xin (8-25 d. C.). Si bien el primero y último de sus soberanos, Wang Mang, fue derrocado y asesinado en una insurrección sangrienta, dejó, no obstante, el germen para un desarrollo completamente nuevo en el confucianismo y, en lo sucesivo, también en la historia del pensamiento chino en su conjunto. Aunque el propio Wang Mang se había impuesto en el trono mediante una habilidosa utilización y manipulación de «augurios favorables», pronto se opuso de forma enérgica a cercenar su propio poder precisamente en virtud de tales augurios. Lo llevó a cabo bajo el símbolo de la resistencia a la amalgama del confucianismo con otras tradiciones, hábilmente preparada por Dong Zhongshu y que, por último, había conducido a fenómenos tan singulares como los escritos de pronóstico y los *Libros de la urdimbre*. Su objetivo era —en todo caso, de cara al exterior— reavivar la doctrina originaria de Confucio y el retorno a las circunstancias políticas de la época Zhou temprana, algo a lo que en principio aspiraba también Confucio. Con este fin, no sólo confió en medidas de fuerza, sino también en el apoyo de un conjunto de colaboradores eruditos con ideas confucianas parecidas. En el ámbito de la bibliografía científica, formaron parte muy activa de este grupo el bibliotecario de palacio Liu Xin (46 a. C.-23 d. C.) y el padre de éste, activo ya antes de Wang Mang, Liu Xiang (79-78 a. C.). Existe la sospecha fundada de que ambos Liu, a modo de jefes de propaganda, acentuaron, manipularon y difundieron determinados textos «sagrados» y que incluso inspiraron textos por completo nuevos que apoyasen los intereses de Wang Mang. En todo caso, éste aprovechó textos antiguos que habían salido a la luz en el transcurso de la época Han, en particular un hallazgo sensacional de textos clásicos con una grafía arcaica que, según parece, se había empleado todavía en vida de Confucio; este hallazgo había tenido lugar al derribar un muro de la casa familiar de Confucio. Su contenido difería de forma considerable de los textos clásicos que circulaban hasta el momento.

La disputa sobre la autenticidad de estos textos adoptó un tono acalorado hacia finales del siglo XIX. No se trataba tanto de pasajes aislados dentro de los clásicos, como de determinados énfasis puestos en la interpretación. Según la opinión de los exegetas de los clásicos del siglo XIX, en el centro de las discusiones de la época Han se ubicaba la cuestión de si Confucio había sido sólo una figura normal, aunque históricamente sublime y, en el mejor de los casos, el renovador de los ideales antiguos, tal y como él se había visto a sí mismo en su relación con el duque de Zhou, que había vivido quinientos años antes que él (y cómo a Wang Mang, que vivió quinientos años después de Confucio, le habría gustado verse a sí mismo). Ésta habría sido la posición de los partidarios de la «escuela del Texto Antiguo» recién creada con Liu Xin. ¿O fue Confucio en realidad —como opinaban en la época Han temprana los representantes de la tendencia denominada ahora «escuela del Texto Nuevo» (en contraste con la «escuela del Texto Antiguo»)— una personalidad mesiánica, cuya monumentalidad lindaba con lo divino y que en un irrepetible alarde de esfuerzo había redimido a la humanidad? ¿Se desarrollaba, por consiguiente —dicho de forma algo exagerada—, la historia de la humanidad no sólo entre los seres humanos, sino también, y a decir verdad, en un concierto entre el cielo y la tierra?

Ya en la época Han, la disputa entre escuelas se llevó a cabo más que a través de textos, a través de comentarios de los mismos. Es significativo, en este sentido, que los partidarios de la «escuela del Texto Antiguo» (la cual, para aclararlo una vez más, era *más reciente* que la «escuela del Texto Nuevo»), en lugar de los comentarios esotéricos de Guliang y Gongyang a los *Anales de las primaveras y otoños*, presentaran el voluminoso comentario de Zuo (*Zuozhuan*), históricamente muy relevante y, según parece, redactado por cierto Zuo Qiuming. En este comentario, no se trataba ya de una explicación terminológica del texto de los *Anales*, sino de un escrito histórico absolutamente puro, y que precisamente por ello —¡y éste era su

sentido!— volvía a transformar de modo indirecto los *Anales de las primaveras y otoños* en un texto sólo histórico. A este respecto, el *Comentario de Zuo* era, sin duda, en sus partes integrantes un texto antiguo y genuino, procedente aproximadamente de los siglos V al IV a. C.; mas lo nuevo en él era su edición como «comentario», que en circunstancias normales habría resultado tan absurdo como si se descompusiera en sus partes integrantes una exposición de la historia de Europa y se anexara como «comentario» una exposición de la historia de Luxemburgo. En ningún otro lugar demuestra de manera tan evidente el significado de los comentarios que en este ejemplo, pues en él un texto independiente se transformó por primera vez de forma artificial en un comentario para, por una parte, aumentar su capacidad de influencia y, por otra, lo que resulta mucho más importante, cambiar desde su fundamento la valoración del texto sagrado comentado de esa forma.

Más abiertos y, por ello, hasta cierto punto menos influyentes fueron, en cambio, los escritos de filósofos que —sin ser partícipes directos de las acciones de Wang Mang— Feng Youlan calificó también como partidarios del texto antiguo. Precisamente porque no se escudaron detrás de ningún texto clásico, como era acostumbre desde el inicio de la época Han, se aislaron un poco y fueron por ello vistos en la historia del pensamiento como ramas muertas del árbol de la tradición viva. Esto puede aplicarse hasta cierto punto al erudito Yang Xiong (53 a. C. – 18 d. C.), a quien los confucianos reprocharon, por lo demás, su falta de distancia con respecto al gobierno ilegítimo de Wang Mang. De forma significativa, sus dos obras principales no son comentarios o variaciones de textos clásicos, sino que se presentan de manera abierta (y casi con vergüenza) como obras paralelas a tales textos. Una de ellas, las *Palabras modelo* (*Fayan*), donde *Yang Xiong* responde a preguntas anónimas, está inspirada por las *Analectas* de Confucio (*Lunyu*), y la otra, el *Clásico de lo oscuro supremo* (*Taixuan jing*), es una imitación del *Libro de las mutaciones*.

En lo *oscuro supremo* puede reconocerse un epíteto del *dao*, del «camino» de Laozi, y, de hecho, Yang Xiong ve en él al menos una cosa en común con el «camino» del *Dao de jing*: que precede a la creación, a lo existente. Pero precisamente no se denomina *dao*, porque para Yang Xiong —como para todos los confucianos anteriores a él—, *dao* es un concepto más bien pluralista en el sentido de que cada ser posee su *dao* particular. «Lo oscuro —leemos en un pasaje— es el *dao* del cielo, el *dao* de la tierra y el *dao* del ser humano.» Lo «oscuro» genera, por tanto, una tríada, pero ésta, aunque de una índole por completo distinta, la conforma también lo «oscuro», según se lee en otro lugar, al establecer éste una relación con el yin y el yang que se han originado de él. De este énfasis en la tríada —en contraposición con la dualidad, determinante para el *Libro de las mutaciones*— se infiere como fundamento del *Clásico de lo oscuro supremo* de Yang Xiong un sistema ternario. Dicho con mayor precisión, no existen únicamente dos símbolos de trazos, sino tres (▬▬ ▬ ▬ ▬ ▬ ▬), y no existen hexagramas, sino tetragramas, con un total de 81 (3^4) posibilidades diversas, que a su vez se dividen en nueve subgrupos. Una particularidad más consiste en que a la fuerza primitiva yang se le atribuye una función muy destacada en la evolución de las criaturas. Con el yang comienza la secuencia del proceso de creación y, a través de él, las «diez mil cosas» obtienen su configuración. Pero lo «oscuro supremo» está al margen de esto: «Sereno (a decir verdad, manso), lo oscuro obra de forma indeterminada, sin concluir.»[59] Y con precisión aún mayor se lee en otro pasaje del libro:

> Lo oscuro se propaga misteriosamente en los diez mil géneros de cosas, sin que deje ver, no obstante, su [propia] forma (*xing*). ¿Es su sustancia el vacío y su forma el No-ser, de manera que por eso [puede] haber vida? [Entonces], entrando en relación con el espíritu (*shenming*), lo

59. *Taixuanjing* 1.

> toma como patrón para establecer modelos, vincula como identidades lo pasado y lo presente para hacer que surjan los géneros de cosas, y despliega el yin y el yang para crear las esencias (*qi*).[60]

Lo más interesante en este pasaje es la alusión al «espíritu» (o la «iluminación espiritual») con el que lo «oscuro» entra en contacto, en primer lugar, para modelar las criaturas. Con ello se alude de nuevo a un plano más abstracto, separado de lo existente, después de que desde el comienzo de la época Han cayese en el olvido esta separación, que cuando menos en el *Dao de jing* había existido ya por completo.

En Yang Xiong, el desarrollo de esta esfera se efectuó paralelamente a la impugnación de la concepción dominante desde Dong Zhongshu, según la cual existía una relación recíproca y permanente entre el mundo humano y el no-humano. En las «palabras modelo», con las que, sobre todo, entablaba una polémica en esta dirección, se comparaba con Mencio, quien habría sido beligerante contra Mo Di y Yang Zhu. Pero, en realidad, en el caso de Yang Xiong, pueden establecerse paralelismos con Xunzi, en tanto en cuanto combate la creencia de que el ser humano pueda de alguna manera ejercer una influencia positiva o negativa en el cielo mediante sus acciones, o deducir el futuro a partir de ««presagios». En lugar de ello, Yang Xiong creía en un destino inmutable que había que limitarse a aceptar.

La misma concepción de la omnipotencia del destino —no en el sentido de un fatalismo absoluto, pero sí en cuanto a rechazar una interrelación firme entre los actos humanos y la «recompensa» en forma de felicidad o desgracia personal— la encontramos también en Wang Chong (¿27-97? d. C.), en comparación con Yang Xiong, un pensador mucho más notable, fecundo e independiente. Feng Youlan lo ubica, asimismo, en la tradición de la «escuela del Texto

60. *Taixuanjing* 86.

Antiguo» de la época Han tardía, si bien —escéptico e iconoclasta como era— adoptó, al mismo tiempo, una posición algo aislada desde la que tampoco dejó tranquilo al confucianismo. Por eso, dicho sea de paso, al igual que Xunzi, Wang Chong ha sido aclamado en repetidas ocasiones en la China actual como una figura en particular progresista y «materialista». De hecho, continuó avanzando de forma coherente por la vía de la emancipación del ser humano con respecto al cielo (o la naturaleza), introducida ahora por segunda vez después de Xunzi. Lo hizo en su obra principal, que lleva el título *Consideración de las teorías* (*Lunheng*), valiéndose de una abrumadora cantidad de materiales y fuentes que, en sí mismos, resultan a menudo tan importantes y originales como las ideas expuestas. Lo más relevante de esta obra es el énfasis puesto en un concepto que no era en absoluto nuevo, pero que con Wang Chong (como, por lo demás, también en parte con Yang Xiong) pasó paulatinamente a ocupar el primer plano y que poco después se situaría en el centro de numerosas reflexiones: el concepto de «Ser así por sí mismo» (*ziran*). Nos encontramos con él por primera vez en el *Dao de jing*, cuando se habló de la «ley» bajo la que estaría el «camino»; y, además, lo hemos conocido bajo un aspecto más pálido como «naturalidad» o «espontaneidad», cuando hablamos de las diversas expresiones para designar en chino el complejo concepto de «naturaleza». En Wang Chong leemos el siguiente pasaje, en el que se pone de relieve la autonomía natural de todos los fenómenos naturales:

> Cuando se reúnen las esencias vitales del cielo y la tierra, nacen «por sí mismos» los Diez Mil Seres, al igual que los hijos nacen «por sí mismos» cuando se unen entre sí las esencias vitales del hombre y de la mujer. Ahora bien, los seres con sangre en las venas sienten hambre y frío, y tan pronto como se dan cuenta de que pueden ponerse [tejidos de] lino y seda, se confeccionan ropa con ellos. Pero algunas personas se empeñan en decir que el mismo cielo ha generado las cinco especies de grano para alimentar a los seres humanos, y el lino y la seda

> para vestirlos. De esta manera, se convierte al cielo en agricultor y en recolector de hojas de mora, lo que es de todo punto incompatible con el principio de «Ser así por sí mismo».[61]

Así, con Wang Chong no sólo se amplía la distancia entre el cielo y el ser humano, que Dong Zhongshu había intentado vincular estrechamente en una unidad por medio de sus especulaciones en torno al yin y el yang, así como a los cinco elementos, sino que se también se ensancha la distancia entre los distintos seres, que se desarrollan «por sí mismos», pero que además sólo existen para sí mismos. La afirmación simultánea del «destino» y del «Ser así por sí mismo» que encontramos en Wang Chong no es casual ni contradictoria en modo alguno, sino que es —como se demostraría en filósofos posteriores y por completo diferentes— intrínseca y consecuente. No obstante, fue característico, en particular, de Wang Chong su modo de observación realista y de forma absoluta orientado a los hechos, que comporta en parte una actitud no filosófica o, formulado de forma positiva, propia de las ciencias naturales. Así, escribe sobre un sinnúmero de fenómenos naturales, como, por ejemplo, el sol, el trueno, entre otros, e intenta explicarlos de manera sobria, en ocasiones haciendo incluso mención de prácticas experimentales (lo cual no resultaba nada fácil a la vista de los relatos casi siempre «supersticiosos» que tenía que tomar como punto de partida). Para él, la muerte, a la que dedica un capítulo propio, también formaba parte de estos fenómenos. Niega que, tras ella, los seres humanos puedan convertirse en espíritus, aun cuando no sea capaz todavía de poner en duda la existencia de los espíritus como tales, y haga constar: «El ser humano recibe la vida por medio de las esencias seminales (*jingqi*); cuando muere, estas esencias seminales se consumen. Éstas [sólo] pueden surtir efecto a través de la circulación de la sangre. Sin embargo, cuando el ser humano muere, la circula-

61. *Lunheng* 54.

ción de su sangre se detiene, y cuando ésta se detiene, las esencias seminales se consumen; cuando éstas se consumen, el cuerpo se descompone, y cuando éste se descompone, se transforma en polvo y ceniza —¿cómo podría entonces surgir un espíritu?».[62]

El carácter de la vida intelectual durante la época Han

La idea de la muerte en Wang Chong no podría manifestar un contraste más tajante con otra idea de la muerte que ya hemos encontrado antes: la concepción de Zhuangzi, que inducía a los sabios a aceptar la muerte como disolución con verdadero sosiego filosófico, pero, al mismo tiempo, a superarla pensando en las energías individuales emanadas en esa disolución y que seguían actuando después de la muerte. Quizá, la sobria y seca argumentación de Wang Chong fue provocada, por el contrario, por la concepción no menos firme, aunque derivada de presagios contrarios, que habían desarrollado precisamente los taoístas de la época Han.

La época Han se ubica, cuando menos de cara al exterior, bajo el signo del confucianismo, y, en consecuencia, está justificado observarla en su mayor parte, en lo que concierne a la historia del pensamiento, desde esa óptica, pues esta doctrina atrajo hacia sí como un imán los sistemas ideológicos más heterogéneos y los unificó en torno a sí mismo en un complicado campo de fuerzas. No obstante, cabe preguntarse, por otra parte, si el clima intelectual particular de la dinastía Han o, más exactamente, el sentido general de sus intereses se abarca en verdad con el concepto «confucianismo». En la era de los filósofos, el pensamiento con el que comenzó de manera efectiva la filosofía china giraba casi de forma exclusiva en torno a la cuestión de cómo podría gobernarse el imperio, es decir, de cómo

62. *Lunheng* 62.

se podía poner orden en la sociedad. Pero en la dinastía Han, en la cual esta cuestión podía, en principio, considerarse solucionada de modo fáctico, la filosofía desplazó su atención (en parte quizá por razones de legitimación de la soberanía) hacia la cuestión acerca de la estructura del cosmos, no en sentido conceptual, sino por completo real. La cosmología y la cosmogonía (de las que además formaba parte, en cierta medida, el surgimiento de la cultura humana) atrajeron la mayor parte de la atención.

No obstante, este desplazamiento del interés puede observarse con la misma intensidad en el taoísmo de la época Han como en el confucianismo. Se inicia ya de forma insoslayable en la colección de escritos *Huainanzi* («maestro al sur del río Huai»), una colección multiforme que puede clasificarse de la manera más adecuada bajo el término genérico de «taoísmo». El libro debe su génesis a un príncipe imperial de nombre Liu An, en cuya Corte de formas más bien anticuadas se congregaron numerosos filósofos, antes de que su mentor, según parece implicado en una conspiración contra el trono, fuese obligado a suicidarse en 122 a. C. El libro *Huainanzi* forma parte de los textos en los que casi con seguridad se pusieron por escrito por vez primera tradiciones orales, o de aquellos que, tras su represión por la dinastía Qin, se redactaron de nuevo. Además de esto, en todo su contenido pone de manifiesto, por medio de las distintas afirmaciones, una actitud fundamental completamente nueva que puede transcribirse toscamente de la mejor manera, como «cosmológica». Algunos pasajes dedicados, por ejemplo, a la génesis del universo podrían leerse de manera paralela a las declaraciones relativas a la ontogénesis, es decir, a la génesis del Ser y de lo existente en el *Dao de jing*. Pero entre sí tienen tanto o tan poco que ver como, por ejemplo (por utilizar una comparación un tanto audaz), el inicio del Evangelio de san Juan con las modernas teorías científicas sobre el origen del universo en el «Big Bang». Transformaciones análogas se hallan también en el tratamiento de la vida y de la muerte. En el seno del taoísmo, la longevidad física

real se convirtió en un objetivo muy importante que debía alcanzarse mediante los ejercicios corporales más diversos (después de la época Han, también a través de la alquimia), al igual que «volar» dejó de ser una mera metáfora de la liberación con respecto a la tierra y pasó a convertirse en una posibilidad alcanzable de manera concreta. Existen, por lo demás, indicios de que, en este taoísmo «religioso» y enseñado en verdaderas academias, nos encontramos, como a menudo en el caso de China, con una repetición, es decir, que el taoísmo filosófico se derivó de un taoísmo religioso todavía más antiguo, que también persiguió estos objetivos por completo reales, como la inmortalidad, la invulnerabilidad y la superación de las leyes naturales, de los cuales la capacidad de volar era un ejemplo. Sin embargo, lo que resulta relevante es que, en la época Han, precisamente esta orientación volvió a ocupar el primer plano. A ella debemos también, por lo demás, una buena parte de nuestros conocimientos de la cultura material de esta época, pues la intensa creencia, difundida mucho más allá del taoísmo y, en definitiva, independiente de éste, en una supervivencia real del ser humano después de la muerte en un más allá concebido, asimismo, como algo por completo real, confirió la máxima importancia a la tumba y a los objetos que acompañaban al cadáver en su sepultura.

Si bien el modo racional de mirar el mundo y el ser humano, que en Wang Chong alcanzó un punto culminante algo aislado, era opuesto al modo religioso de mirar las cosas, no estuvo a su manera menos vinculado a los hechos reales. También se adecua mejor este modo de observar a la imagen de una época más interesada en dominar el mundo que en penetrar intelectualmente en él. El moderno historiador chino de la filosofía, Feng Youlan, que ha caracterizado la filosofía occidental, en oposición a la filosofía china de corte puramente humanista, como determinada por la religión, por una parte, y por las ciencias naturales, por la otra, consideró la vida intelectual de la dinastía Han (¿de modo excepcional?) determinada

asimismo por esos dos componentes. En su libro sobre «El espíritu de la filosofía china», escribe de modo apodíctico:

> Dicho con exactitud, la era Han tuvo religión y ciencia, pero ninguna filosofía propiamente dicha [...] El mayor énfasis lo puso en la realidad. Sus pensadores no estaban dispuestos ni en condiciones de involucrarse en un pensamiento abstracto y eran incapaces de entender este elemento presente en los filósofos anteriores, que se expresa en las palabras [de Laozi] «de lo oscuro un oscuro aún mayor» [...] Con independencia de si los pensadores de esta era se consideraban confucianos o taoístas, su modo de mirar las cosas representó la manera de mirar de la escuela del yin y el yang y el espíritu comprendido en ella [...] Esta influencia [de la escuela del yin y el yang] se produjo esencialmente en dos corrientes: la científica y la religiosa, si bien la primera ejerció mayor influencia sobre los taoístas y la segunda sobre los confucianos [...] ambas definen la corriente del pensamiento.

Capítulo IX

La «escuela de la Oscuridad»

Fenómenos de fondo

La caracterización de Feng Youlan citada al final del capítulo anterior puede resultar en cierto sentido exagerada, pero en principio es del todo certera. De manera indirecta, puede reconocerse como tal a partir del completo cambio iniciado en 220 d. C., tras la prolongada decadencia de la dinastía Han. Uno se siente tentado a decir que la desintegración del imperio y la consiguiente y progresiva disolución del orden interno condujeron, a su vez, a un mayor grado de diferenciación y abstracción en la filosofía o, si aceptamos las definiciones de Feng Youlan, a la reaparición de la filosofía china en general, que había surgido también en una era de desintegración y de inseguridad política. La implicación en el orden político de la casta de intelectuales que con anterioridad había formado parte de este orden derivó en la desvinculación emocional de grandes personalidades, que dejaron de sentirse comprometidas con la sociedad en todos los sentidos y emprendieron, en gran medida, una emigración interior. En tanto que suscitaron la aprobación o admiración de círculos más amplios, se desarrolló en torno a ellos una especie de culto al genio. Esto, a su vez, propició de modo indirecto una nueva liberación del pensamiento con respecto a las

cadenas de todo tipo de propósitos y obligaciones y lo impulsó hacia una verdad «pura». El culto al genio tuvo su punto de partida y, a la vez, culminante en los «siete sabios del bosque de bambú», un grupo de eruditos más o menos excéntricos de mediados del siglo III, de los que se ha transmitido un gran número de anécdotas. En parte se trató de filósofos que han de tomarse en serio. No obstante, puesto que sus filosofías, más aún de lo acostumbrado en los filósofos chinos, estuvieron entretejidas de forma casi indisoluble con su forma de presentación literaria, han de citarse sólo como parte integrante y esencial del trasfondo intelectual de este periodo de los siglos III y IV, denominado época Wei Jin y que sucedió a dos dinastías importantes. Otro momento crucial de esta época, relacionado también de manera indirecta con el declive del prestigio de la política, fue la aparición de las llamadas «conversaciones puras» (*qingtan*). Se entendió por tales una suerte de conversaciones de salón, cuya «pureza» consistía en la exclusión de toda finalidad concreta —lo que quería decir, por regla general, finalidad política— y en el énfasis en el gracejo y el refinamiento, que, en consecuencia, agudizaron la sensibilidad hacia una sutileza y precisión en el lenguaje, incluso en niveles superiores de abstracción, y que de ningún modo excluían el tratamiento de planteamientos filosóficos. Seguramente no es casualidad que, al mismo tiempo, se incrementase de nuevo el interés por las cuestiones lógicas, tratadas ahora bajo el lema «conceptos y principios» (*mingli*). Por último, y por fin, parece evidente que las primeras influencias, todavía subliminales, del budismo ocasionaron una transformación fundamental del pensamiento. Según la tradición legendaria más extendida, el budismo habría penetrado en China poco después del nacimiento de Cristo, un dato que parece aproximarse bastante a la verdad. Sin embargo, no parece que al principio fuese percibido en modo alguno como algo realmente ajeno, sino más bien como una variedad del taoísmo que en el periodo Wei Jin asumió paulatinamente el liderazgo de la vida intelectual, como había hecho el confucianismo en la época Han.

Probablemente, gracias a esta penetración lenta e imperceptible, el budismo consiguió desplazamientos tan profundos del interés en la elección y el tratamiento de las cuestiones, con unas características, que por lo demás, debido a su carácter indirecto, sólo podemos suponer y no demostrar. En último término, resulta indiferente saber si el budismo fue preparándose a sí mismo el terreno de forma progresiva o si se encontró con un campo que ya habían preparado ya pensadores chinos independientes. Lo único destacable es la sutil capacidad de tender puentes que poseía el entramado de pensamiento del periodo Wei Jin, capaz de llevar a cabo la transición desde la masiva estructura de pensamiento de la época Han hasta la intelectualidad infinitamente diversa y viva de la época budista en China.

Wang Bi

La orientación intelectual que dio forma a esta transición se conoce en sentido estricto como «escuela de la Oscuridad» o «escuela mística» (*Xuanxue*), aunque en sentido más amplio como fase temprana del «neotaoísmo». Pero, al menos en lo que concierne a la segunda denominación, puede inducir a error, pues los representantes de la «escuela de la Oscuridad» se veían a sí mismos mucho más como confucianos que como taoístas o, dicho con mayor precisión: consideraban a Confucio un santo más grande que Laozi o que Zhuangzi. En este sentido, Wang Bi es la primera figura destacada de la «escuela de la Oscuridad», quien, ante la pregunta de por qué el Sabio —con toda probabilidad Confucio—, a diferencia de los dos maestros taoístas, nunca había hablado del No-ser (*wu*), contestó lo siguiente:

> La razón reside en que él se había identificado con el No-ser y había reconocido que éste no puede ser objeto de enseñanza, por lo cual

> se concentró desde entonces por completo en el Ser. En cambio, Laozi y Zhuangzi todavía no habían dejado tras de sí la esfera del Ser, por lo cual hablaron constantemente de aquello de que todavía carecían.[63]

Esta visión no impidió, según parece, a Wang Bi ocuparse él mismo, casi de manera exclusiva, del No-ser en sus escritos filosóficos. La vida de Wang Bi (226-249) se correspondió por completo con la concepción del genio imperante en su época; si bien murió a la temprana edad de veintitrés años, en su obra hizo hincapié en aspectos completamente nuevos —no tanto, quizá, por sus conocimientos en sí, presentes ya en su mayoría en los antiguos escritos taoístas, como por la precisión de los mismos, a la que iba inevitablemente ligada una mayor abstracción en el sentido ya mencionado, aunque al mismo tiempo también una transformación característica. Por completo en el estilo de un filosofar que, de cara al exterior, se mostraba como epígono y que desde la dinastía Han se había convertido en habitual, escribió casi exclusivamente comentarios, no sólo sobre el *Libro de las mutaciones* y sobre las *Analectas* de Confucio, sino también sobre un texto sin lugar a dudas taoísta, el *Dao de jing*, del que, además, elaboró también (como por lo demás sobre el *Yijing*) una síntesis independiente con el título *Ideas principales del Laozi* (*Laozi zhilüe*). Con ello, los escritos taoístas se situaron desde entonces, cada vez más, en el punto de mira del interés general. Al principio, subyacía tras esta actitud la intención de integrar el taoísmo dentro del confucianismo, si bien, al final, el resultado fue más bien el contrario. Por lo demás, este proceso se había iniciado ya con anterioridad a Wang Bi, pues, dada la brevedad de su vida, no resulta asombroso que se apoyase en buena medida en escritos más antiguos, así como en la colaboración de eruditos de mayor edad (de los cuales sólo mencionaremos ahora a He Yan, 209-249, del que se ha conservado

63. *Shishuo xinyu* 4.

un comentario al *Yijing*). En cualquier caso, la aparición de Wang Bi supuso un auténtico corte en la historia del pensamiento chino.

En su comentario al *Dao de jing*, Wang Bi hubo de vérselas con la dificultad de que el concepto de «No-ser» apenas aparece *solo*, es decir, sin palabras adicionales que, por consiguiente, son negadas o «nihilizadas», como, por ejemplo, *wuming*, «anónimo», o *wuwei*, «no obrar». El concepto se emplea continuamente para la negación de cualidades, en concreto las del «camino», aunque no como un Algo independiente; mediante esta permanente negación, el pensamiento se ve en cierta medida obligado a retirarse del ámbito de lo existente, de las «Diez Mil Cosas», para dirigir su atención hacia la causa todavía no diferenciada de lo existente, hacia el propio Ser. Aunque en este proceso mental, el No-ser aparece como «predecesor» del Ser y con ello también, en cierta manera, como «primario», en el *Dao de jing* se concibe más bien como una especie de elemento complementario del Ser.

Una de las dos secciones en las que el No-ser aparece, sin duda, como una palabra independiente, el capítulo 11, describe, en primer lugar, la apertura de ventanas y puertas y la oquedad de los recipientes como condición previa para su «utilidad» (*yong*), y resume después el conocimiento adquirido en la frase: «Por tanto, el Ser se concibe como provecho (*li*), [pero] el No-ser como utilidad (*yong*)».[64] Está claro que el espacio libre de las ventanas, las puertas y los recipientes constituye la condición previa a todas las demás y es, en cierta medida, lo que ellos abarcan, lo cual conduce después a su «provecho» especial (expresado por lo demás con el mismo término ubicado en el punto neurálgico de la doctrina de Mo Di). Con todo, ambos aspectos mantienen aún cierto equilibrio.

No obstante, el otro párrafo en que se habla de un No-ser independiente, el capítulo 40, contiene una afirmación algo más

64. *Dao de jing* 11.

unilateral: «El mundo y las Diez Mil Cosas emanan del Ser; [pero] el Ser emana del No-ser»;[65] también podría traducirse así: «El mundo y las Diez Mil Cosas viven del Ser; [pero] el Ser vive del No-ser». Con esta concepción justamente, que no siempre es demostrable en el *Dao de jing*, inicia Wang Bi su argumentación: establece el No-ser como algo absoluto y lo eleva a una altura en la que hasta entonces, en el *Dao de jing*, se encontraban en todo caso los dos conceptos sinónimos que habían aparecido respectivamente una vez cada uno: «punto culminante del No-ser» (*wuji*) y «punto culminante del vacío» (*xuji*), epítetos ambos del *dao*, del «camino». Sin embargo, en Wang Bi, la negatividad de las cualidades que caracterizan al *dao* suplanta, en cierto modo, al mismo concepto del *dao*. Lo que se pone aquí de manifiesto es, al mismo tiempo, un desplazamiento del énfasis desde lo cosmológico hacia lo ontológico y, en el seno de lo ontológico, de manera más específica, desde lo ontogenético (todavía afectado por una concepción del tiempo) hasta lo ontológico en sentido estricto, lo que en ambos casos significa alcanzar un grado mayor de abstracción. Esto resulta evidente en el comentario de Wang Bi al párrafo antes citado sobre la utilidad y el provecho del No-ser y del Ser:

> Madera, arcilla y mampostería son los materiales con los que se hacen los tres [puertas, ventanas y recipientes]; todos ellos tienen su utilidad en el No-ser. Y esto quiere decir: a través del No-ser el Ser [genera] provecho, y de ello depende siempre que el No-ser [confiera] utilidad.[66]

Aquí ha dejado de existir el equilibrio, es decir, la relación complementaria entre el Ser y el No-ser; dicho equilibrio se abandona, de manera inequívoca, en beneficio de un No-ser dominante. En

65. *Dao de jing* 40.
66. *Laozi Dao de jing zhu* 12.

el comentario al segundo texto citado con anterioridad del *Dao de jing*, donde esta cuestión se aborda de todos modos, resulta evidente que Wang Bi tiene todavía menos dificultades en mostrar sus intenciones. En este caso escribe:

> Todos los seres del mundo contemplan el Ser como su vida. [Pero] lo que permite que el Ser [mismo] comience tiene como raíz el No-ser. Por tanto, si uno quiere perfeccionar su Ser, tiene que regresar al No-ser.[67]

La interpretación de Wang Bi, que, en verdad, no es forzada con respecto del *Dao de jing* aunque sí lo limita de un modo unilateral y más estrecho, significa también que, en general, la observación de la dualidad, motivo que atraviesa el *Dao de jing* de principio a fin, retrocede ante el énfasis que se pone en el carácter único y singular del No-ser. Por esta razón, para Wang Bi tenía un interés muy particular el breve capítulo 42, citado ya una vez, abierto a todo tipo de interpretaciones y en el que se enuncia que el *dao* generó el Uno, éste el Dos, el Dos, a su vez, el Tres, y éste, después, las Diez Mil Cosas. Lo que Wang Bi dice aquí sobre el «Uno» es digno de atención, sobre todo, porque deja de contemplarse la creación del «Uno» por parte del *dao* y toda la atención se concentra en el «Uno», como si éste fuese casi idéntico al *dao*:

> A donde retornan las Diez Mil Cosas, las diez mil figuras, es al «Uno». ¿Y desde qué origen se llega al «Uno»? Éste tiene su origen en el No-ser. Sobre el fundamento del No-ser existe el «Uno»; el «Uno» podría designarse como No-ser y, puesto que ya se le designa como el «Uno», ¿cómo podríamos [aún] entendernos sin palabras? Si por consiguiente tenemos la palabra [para el «Uno»] y el uno [mismo], ¿cómo no tendríamos entonces [ya] dos? Y si se tiene un «uno» y un

67. *Laozi Dao de jing zhu* 40.

> «dos», entonces ambos viven ya en un «tres». [En la evolución] desde el No-ser hasta el Ser, los números terminan aquí. Más allá de este punto, el *dao* no continúa fluyendo. Por ello, conocemos [también] lo que domina la vida de las Diez Mil Cosas: aun cuando ésta posea diez mil figuras [distintas], la esencia de la que manan (*chong qi*) es siempre el «Uno».[68]

El peculiar autodespliegue del «Uno» aquí descrito, del No-ser que mediante la simple designación se convierte en dos y después, mediante la reunión del «Uno», que de este modo toma distancia con respecto a sí mismo, se transforma en tríada con su forma primitiva y todavía innominada, recuerda ya en parte a ciertas formas de pensamiento budista sobre las que volveremos más adelante. Pero lo que en realidad es relevante ahora es la observación del «Uno» como el No-ser, que, a decir verdad, no se opone al Ser, sino que conlleva potencialmente en sí el Ser por entero: de este modo, debido a su cualidad universal, no tiene ninguna cualidad; precisamente por su no-realización alberga la posibilidad de todas las realizaciones. La relación —por poner un ejemplo simple, pero claro, que de todos modos Wang Bi no empleó— es semejante a la existente entre el dinero y la mercancía: el primero (en especial en su forma moderna, cada vez más abstracta en papel moneda y hoy, por así decirlo, archivado en cualquier lugar como dato informático) no posee «en sí mismo» ningún valor de uso, aunque, por ese motivo, es la posibilidad de *todas* las mercancías de su valor; es, por tanto, todo y nada al mismo tiempo. Esta combinación de todo y nada es también evidente en un comentario de Wang Bi, que asimismo tuvo que formar parte del pequeño capítulo 42, pero que sólo pudo reconstruirse a partir de una cita hallada en una antología algo posterior (el *Wenxuan*) y que, por lo demás, se vincula bien con el comentario al *Yijing* de Wang Bi. En esta cita se dice:

68. *Laozi Dao de jing zhu* 42.

> El «Uno» es el principio de los números y el punto culminante (*ji*) de las cosas. Se le denomina «Ser milagroso germinal» (*miao you*). Si se quiere hablar de él como de un «Ser» del cual, sin embargo, no es visible la figura, entonces no es un «Ser» y por eso se le denomina «milagroso germinal». Si [por el contrario] se quiere hablar de él como algo de lo cual las cosas obtienen la vida, entonces no es tampoco «No-ser» y por eso se lo denomina [no obstante] «Ser». El «Ser milagroso germinal» es, por tanto, el «Ser en el No-ser».[69]

Guo Xiang

La gradual reinterpretación de textos taoístas por parte de eruditos de la «escuela de la Oscuridad» que, cuando menos al principio, se definían a sí mismos como enteramente confucianos, se mantuvo todavía en el caso de Wang Bi dentro de unos límites relativamente estrechos. Sin embargo, una generación más tarde, en concreto con Guo Xiang, muerto en 312, dicha reinterpretación dio un vuelco y llegó a resultados sorprendentes y completamente nuevos. Tampoco Guo Xiang fue un pensador aislado (lo que caracterizó, en general, la vida intelectual de la época Wei Jin, con un intenso intercambio de ideas dentro de un grupo en cierto sentido pequeño, cuyos miembros mantenían una estrecha relación entre sí), pues se basó, como Wang Bi, en algunos precursores. Así (al igual que éste), se ocupó intensamente de las *Analectas* de Confucio. Pero su obra más conocida es el comentario al libro *Zhuangzi*. De ese comentario había realizado ya un ensayo su amigo de mayor edad Xiang Xiu (en torno al año 250), quien demostró gran interés por el *Yijing* (al igual que el mentor de Wang Bi, He Yan). Algunas partes del comentario del *Zhuangzi* que circula hoy bajo el nombre de Guo Xiang fueron escritas por Xiang Xiu, si bien fue Guo Xiang quien dio el último

69. *Liuchen zu wenxuan* «You Tiantaishan fu».

toque y por eso es considerado, con razón, su autor principal. (Digamos entre paréntesis que se trata del comentario mencionado por el monje budista cuando éste comentó que Zhuangzi había escrito un comentario sobre Guo Xiang).

Guo Xiang escogió el libro de *Zhuangzi* como punto de partida para su filosofía, precisamente porque el contenido y el lenguaje de esta obra —a diferencia del *Dao de jing*— eran múltiples y heterogéneos en grado sumo, pero, a la vez, también más relativistas, individualistas y geniales, de manera que facilitaron ya cierta pauta previa a las ideas de Guo Xiang. En este sentido, él no contempló el texto de ningún modo como algo sagrado y que no podía ponerse en duda, como los confucianos hacían de forma evidente con los clásicos confucianos, sino como un texto criticable en muchos sentidos. En la introducción a su comentario, Guo Xiang reprocha a Zhuangzi (de manera parecida a Wang Bi con Laozi) que éste se dedicase de modo monomaníaco al conocimiento de lo fundamental (*ben*) y que perdiera con esto de vista el significado de la realidad inmediata, de tal modo que sus declaraciones, si bien no eran incorrectas, sí habían sido en gran medida ineficaces; por ese motivo, su obra sería, sin duda, la mejor entre los filósofos, aunque de la misma categoría que los clásicos confucianos, que habrían tratado ambas esferas —la de lo fundamental mediante el silencio y la de la realidad mediante el discurso.

Según parece, la crítica de Guo Xiang al *Zhuangzi*, y en este sentido, en definitiva, al taoísmo en su conjunto, incluidos los primeros intérpretes pertenecientes a la «escuela de la Oscuridad», como Wang Bi, que sin embargo no se mencionan, se suscitó en primer lugar por el hecho de que el mecanismo de la transición del No-ser al Ser no se había aclarado en modo alguno hasta ese momento. Mediante una observación más detallada del No-ser, Guo Xiang no pudo ya descubrir en él bajo ningún concepto el potencial que Wang Bi había visto en su descripción del «Ser milagroso

germinal». En un pasaje del *Zhuangzi* que afirma que entrar y salir por las «puertas del cielo» significa morir y nacer, y que, en este sentido, estas puertas son el No-ser (*wu you*), Wang Bi lo comenta refutándolo:

> Morir y nacer, salir y entrar se llevan a cabo por sí mismos en un instante; no hay nada que los ocasione. Por supuesto, existen los procesos de reunirse y de separarse, de un estar oculto [potencial] y de un aparecer [actual], y por eso contamos con la expresión «salir y entrar». Pero [de hecho] esto no es más que una expresión; en última instancia, no existe ningún «salir y entrar». ¿Dónde habrían de encontrarse unas puertas? En consecuencia, al «No-ser» se le denomina la puerta. Pero si al No-ser se le llama la puerta, entonces esto significa que no existe ninguna puerta.[70]

Aquí ya tenemos juntos todos los elementos de la nueva comprensión de Guo Xiang, por la cual el taoísmo, en una especie de cabriola, se vio privado durante un tiempo de su propio valor central, a saber, del *dao*, después de que Wang Bi lo hubiese relegado ya a un segundo plano. En otro pasaje, Guo Xiang escribe de forma todavía más palmaria:

> ¿Qué puede preceder a las cosas? Opinamos que el yin y el yang preceden a las cosas, pero el yin y el yang son sólo algo que se designa como «cosa». ¿Qué precede, por tanto, todavía más a las cosas? Opinamos que el «Ser así por sí mismo» (*ziran*) las precede, pero el «Ser así por sí mismo» es únicamente el «Ser así por sí mismo» (*zi er*) de las cosas [individuales]. Opinamos que el «*dao* supremo» (*zhi dao*) las precede, pero el «*dao* supremo» es el «supremo No-ser» (*zhi wu*). Entonces, si se considera el No-ser, ¿cómo puede ser entonces algo que precede? Esto es así: existen cosas y éstas no tienen final; y está

70. *Zhuangzi jishi* 23.

> claro que el «Ser así por sí mismo» de las cosas no posee nada que las realice (*ming wu zhi ziran, fei you shiran ye*)».[71]

Por medio de la seca conclusión con que Guo Xiang apostrofa aquí de súbito el ofuscado No-ser como una simple Nada, el *dao*, el «camino», hablando estrictamente, se vio catapultado por completo fuera del taoísmo, pues, por mucho que Guo Xiang se hubiese considerado más confuciano que taoísta, sus comentarios tuvieron un efecto mucho mayor en el ambiente taoísta que en el confuciano (en el caso de que, por repetirlo una vez más, pueda establecerse una clara distinción).

La opinión doctrinal de Guo Xiang tuvo toda una serie de consecuencias para la concepción del Ser. La más importante fue, antes que nada, que, con la total supresión del No-ser, la pregunta por el origen del Ser (y, evidentemente, también por su posible perecer) perdió su razón de ser.

> Resulta imposible no sólo que el No-ser pueda transformarse en Ser, sino también que el Ser se transforme en No-ser. Ésta es la razón por la cual el Ser en la configuración de las cosas, aunque cambie mil veces, aunque se transforme diez mil veces, no será capaz una sola vez de convertirse en un No-ser. Pero, puesto que no es capaz de convertirse una sola vez en un No-ser, desde tiempos remotos (*zi gu*) no ha habido nunca un tiempo en el que todavía no existiese ningún Ser, sino que [ya] ha existido siempre.[72]

No obstante, la pérdida total del No-ser y del *dao* no tuvo lugar —y ésta es la segunda consecuencia importante de la doctrina de Guo Xiang— sin una seria transformación en la valoración del carácter de las «Diez Mil Cosas». En ellas y para ellas, el *dao*, al desaparecer

71. *Zhuangzi jishi* 22.
72. *Zhuangzi jishi* 22.

como modelo, dejó tras de sí ese modo de obrar que, a decir verdad, con anterioridad sólo se refería al *dao* mismo, a saber, el «Ser así por sí mismo» que el *dao* había adoptado como ley según Laozi. Esta ley del «Ser así por sí mismo», de acuerdo con el convencimiento de Guo Xiang, la portan consigo *todos* los seres: «Tenemos que entender –dice–, «que todas las configuraciones se forman a partir de sí mismas. Si examinamos a fondo todo el cosmos, no nos encontraremos con una única cosa, ni siquiera con una sombra, que no se transforme a partir de sí misma; todo se crea a sí mismo sin ninguna clase de creador. Y puesto que las cosas se crean a sí mismas, tampoco dependen de nada.»[73] Esta pluralización del concepto de «Ser así por sí mismo», que, al mismo tiempo, implicaba una pluralización del concepto de naturaleza en la medida en que el mismo designaba también, como hemos visto antes, la «gran» naturaleza, estuvo acompañada de una especie de atomización del Ser en su conjunto. Y en la medida en que, como de hecho sucedió, se intentó asignar en su lugar al cielo (*tian*) una función vinculante, tras haber desmantelado el *dao* en primer lugar, después el No-ser y, al final, el Ser como totalidad, Guo Xiang se interpuso en contra:

> ¿Quién da la vida al ser vivo?, preguntó él, para responder después él mismo a la pregunta: a modo de bola los seres vivos reciben la vida sencillamente a partir de sí mismos. Reciben la vida a partir de sí mismos, no la reciben a partir de un Yo. Por tanto, puesto que el Yo no puede crear ninguna vida, tampoco la vida puede crear un Yo, pues el Yo es más bien algo existente-así-por-sí-mismo. Y puesto que es algo existente-así-por-sí-mismo, se le denomina «existente-así-[desde] el-cielo» (*tianran*). Es, por tanto, «existente-así-desde-el-cielo» y no algo creado. Cuando se emplea la expresión «cielo» (*tian*) para hablar de ello, entonces se emplea también para dilucidar el «Ser así por sí

73. *Zhuangzi jishi* 2.

> mismo» [de las cosas]; ¡cómo podría tenerse en mente el cielo azul! [...] Verdaderamente, el cielo no está en condiciones ni siquiera de poseerse a sí mismo, ¡cuánto menos las cosas! En consecuencia: «cielo» es una mera expresión colectiva para referirse a las Diez Mil Cosas y ninguna de ellas se ajusta al carácter «celestial» (?); ¿quién sería el maestro que tomase las cosas a su servicio? Por tanto: cada cosa nace de sí misma y no hay nada de lo cual haya emanado. Éste es el *dao* del cielo.[74]

Algunas de las ideas que encontramos en Guo Xiang fueron apuntadas ya por Wang Chong, para quien las «Diez Mil Cosas nacen a partir de sí mismas». Sin embargo, para Wang Chong todavía dependían en un sentido naturalista de las «esencias vitales», mientras que en Guo Xiang se han liberado de éstas y constituyen, «a modo de bola», su propio cosmos. A partir de estos pensamientos, se dedujo un peculiar concepto de libertad e individualidad como nunca se había concebido hasta entonces en China, un concepto que, de manera evidente, al originar, en cierta medida, un cortocircuito en la identificación del Yo con su propio «Ser así por sí mismo», en ese mismo instante se intensificó hasta volverse inmensurable y se aniquiló a sí mismo. Se ha escrito mucho acerca de cómo, con esta filosofía, una casta social de elite eximida de toda responsabilidad, en una atmósfera típicamente *fin de siècle*, pudo construir su legitimación. No obstante, la ética que encontramos en Guo Xiang no se caracteriza en absoluto por el libertinaje, como sin duda cabría suponer. Por el contrario, en ella se plantea, de hecho, la tendencia a vincular de nuevo el taoísmo de Zhuangzi con los ideales confucianos y, por ejemplo, a censurar al eremita heterodoxo que Zhuangzi elogió, a considerar el hecho de «obrar» como una forma especial de «no-obrar» y, de manera análoga, toda cultura y todo arte como una «naturalidad» particular.

74. *Zhuangzi jishi* 2.

Liezi

Existe, por lo demás, un texto sumamente fascinante, procedente, asimismo, de mediados del siglo IV d. C., si bien él mismo da la impresión de datar del siglo IV *antes* de C., pues aparecen, por lo menos en parte, pensamientos de Guo Xiang (aunque en principio independientes de él) que predican una ética por completo diferente de la confuciana. Se trata del texto *Liezi*, denominado así por los legendarios santos taoístas del mismo nombre, importantes también para el taoísmo religioso; en su dicción imaginativa y poco común, este texto recuerda fuertemente a Zhuangzi y también tiene en común con este último toda una serie de pasajes. En contraposición con el comentario al *Zhuangzi* de Guo Xiang, se trata de un texto decididamente taoísta, aunque de acuerdo con nuestros conceptos (que a decir verdad aquí no son adecuados) sería una «falsificación», es decir, un reflejo de la concepción del taoísmo en el siglo IV que en definitiva Guo Xiang habría contribuido a formular. También en este libro figura Confucio, a quien se dedica incluso una parte, como un sabio eminente, si bien, a la inversa de lo que sucede en el caso de Wang Bi y Guo Xiang, como alguien que supo elevarse desde un saber inferior a otro superior y que reconocía plenamente por sí mismo su propia importancia. Además, en el libro hay una parte cuyo título lleva el nombre del antiguo «egoísta» Yang Zhu, que, según parece, no estaba dispuesto a «dar un solo pelo por la salvación del mundo entero» —un signo de hasta qué punto el pensamiento individualista había pasado de forma efectiva en este periodo a ocupar otra vez el primer plano. No obstante, lo más interesante del libro es la parte que se ocupa del tema «esfuerzo y destino» (*li ming*), es decir, de la relación recíproca entre la aspiración individual y la determinación establecida (que Richard Wilhelm, de forma algo excesiva, aunque en gran medida correcta, ha formulado con las palabras «libertad y necesidad»), una relación

recíproca que por lo demás, observada con mayor detalle, se viene abajo porque ambos componentes son en realidad idénticos. También en el planteamiento de esta cuestión podemos remontarnos a ciertos vínculos con Wang Chong, el cual en su libro *Consideración de las teorías* (*Lunheng*) había dedicado al «destino» su propio capítulo. Lo que Wang Chong había insinuado, a saber, tomar distancia de la idea de un «destino» que determinase la vida y que emanara de una única fuente en favor de una determinación ejercida de modo espontáneo en cada ser en soledad, se llevó en el *Liezi* de forma coherente hasta las últimas consecuencias. De este modo, se estaría por completo en contra del significado original de la palabra «destino», *ming*, que, de hecho, al principio había significado sólo «mandato» (grafía antigua , con un hombre arrodillado delante de una boca y debajo de un techo [?]) y, al mismo tiempo, «vida» en el sentido de tarea vital. El «destino» está aquí mucho más próximo al «Ser así por sí mismo» individual, como lo había descrito Guo Xiang. «Lo que es así (*ran*) como es, sin que se sepa por qué es así, es justamente lo que se llama destino»,[75] enseñó Yang Zhu en una de sus numerosas conversaciones imaginarias con su hermano Yang Bu, quien se quejó de manera indirecta de no haber alcanzado la misma celebridad. También en las otras conversaciones se pone de manifiesto, en las variantes más diversas, que para ninguna conducta pueden establecerse reglas fijas, es decir y dicho con sencillez, que no se trata de lo mismo cuando dos personas hacen cosas idénticas. En último término, toda sabiduría puede sólo consistir en aceptar el destino que proviene de uno mismo. La quintaesencia de esta concepción se halla en formulaciones como la siguiente:

> Quien se resiste a una muerte temprana, no sabe nada del destino; quien ofrece resistencia a una amarga calamidad, no sabe nada [de la determinación] de la hora. Personas de gran inteligencia miden

75. *Liezi* 6.

> el provecho y el perjuicio, cavilan sobre el Ser y el No-ser, hacen cálculos sobre la situación de la humanidad: a medias tienen éxito y a medias no. Personas que carecen por completo de inteligencia no miden el provecho y el perjuicio, ni cavilan sobre el Ser y el No-ser, ni hacen cálculos sobre la situación de la humanidad: y también estas personas tienen éxito a medias y a medias no lo tienen. ¿Dónde está la diferencia entre medir y no medir, entre cavilar y no cavilar, entre hacer cálculos y no hacerlos? Sólo quien no mide nada y, por ello, no deja nada sin medir lo abarca todo por completo y sin defecto. Pero no porque lo sepa todo, ni tampoco porque sepa de qué carece todavía su saber, sino porque lo íntegro lo es a partir de sí mismo (*zi*), la Nada lo es a partir de sí misma y también lo defectuoso lo es a partir de sí mismo.[76]

En el libro *Liezi* y también en los comentarios sobre el mismo, que en este caso se escribieron casi simultáneamente a la redacción del libro, se recopiló una vez más de un modo muy poético el rico mundo de las ideas de la era Wei Jin. No obstante, estuvo también —como ha podido demostrarse en gran medida a través de metáforas e historias que en parte no son ya sólo chinas— bajo una indirecta influencia budista. En los mismos años, aparecieron los primeros textos verdaderamente budistas que ya no disimulaban su origen extranjero y que no sólo empezaron a transformar por entero el aspecto externo de la filosofía china, sino también a efectuar a gran escala la conquista cultural de China.

76. *Liezi* 6.

Capítulo X

La penetración del budismo

Factores propiciadores y factores inhibidores

La amplia zona de penumbra que podemos constatar desde los primeros indicios de una silenciosa infiltración budista en el seno de la filosofía china autóctona hasta la «conquista» real de ésta en la segunda mitad del siglo III d. C. constituye un fenómeno muy peculiar. Fue una conquista tan pacífica que resulta difícil decir cuándo empezó en realidad. Si la historia de la filosofía china se lee hacia atrás, a partir del mencionado siglo III, en el cual el budismo se manifiesta abiertamente en pensadores sin lugar a dudas chinos, para localizar las raíces de esta nueva corriente, podremos, para nuestra sorpresa, remontarnos hasta la época Han, es decir, hasta el siglo II a. C. A pesar de la situación hasta cierto punto aislada de China, de la que ya hemos hablado antes, las fronteras con India a través de Asia central no estaban en absoluto herméticamente cerradas. En especial, en la época que se inicia en la segunda mitad del siglo II a. C., cuando el emperador Han Wudi (reinado, 140-86 a. C.) ya había extendido el imperio hasta penetrar en buena parte de Asia central.

En el ámbito religioso, que siempre ejerce cierta influencia en el filosófico (aun cuando en los planteamientos se intente separar

ambos planos de forma un tanto violenta), los vínculos son, según parece, todavía más antiguos. Así, por ejemplo, en el taoísmo religioso, cuyas raíces se remontan casi con seguridad hasta la primera mitad del siglo I a. C. (y por ello anterior al taoísmo filosófico) y que, en sentido estricto, no podrían catalogarse en absoluto como meramente «taoístas», se hallan formas de meditación y prácticas de yoga que ponen de manifiesto una semejanza tan grande con las correspondientes tradiciones en India, que apenas es posible concebirlas como desarrollos que hayan tenido lugar con plena independencia unos de otros. En el caso de los escritos filosóficos, tales relaciones no pueden demostrarse hasta mucho más tarde y son mucho menos evidentes, pues el medio del lenguaje y de la escritura eran mucho más difíciles de analizar.

En algunos pasajes del *Zhuangzi*, pueden, no obstante, establecerse con facilidad relaciones con el budismo, sobre todo en aquellos pasajes que proceden de las partes del libro redactadas en último lugar. Este texto extraordinariamente complejo, que para su génesis precisó unos cuantos siglos (entre *ca.* 400 y 100 a. C.), constituyó un puente natural a través del cual el budismo estuvo en condiciones de penetrar en el desconocido ambiente chino, siempre que el escrito no se hubiese gestado ya quizá en algunas de sus fases bajo la influencia budista. En términos más generales, esta función de puente fue ejercida también por el taoísmo, pues, a diferencia de todas las demás cosmovisiones originariamente chinas, el taoísmo poseía, junto con la actitud quietista e insumisa que representaba y que originó toda una ideología anacorética, un impulso pesimista con el que el budismo pudo conectar bien. Este impulso se refería, por supuesto, sólo a la sociedad, a su organización y a su defectuosa planificación, no a la naturaleza en su conjunto, cuya plenitud vital tenía que desarrollarse precisamente a través de dicha insumisión —el establecimiento de un objetivo por entero distinto a los objetivos budistas. De todas maneras, este impulso llegaba tan lejos como para negar la superioridad del ser humano en el seno de la naturaleza

y, con ello, de forma indirecta también una cualidad particular e inherente sólo a él, la naturaleza de un Yo capaz de reflexión: un pensamiento que el budismo podía adoptar sin esfuerzo y desarrollar todavía más bajo su propio concepto.

Por el contrario, no sólo existían en la filosofía china ciertas ventajas que favorecieron el éxito del budismo, sino también determinados huecos que éste puso de manifiesto. De las tres cuestiones filosóficas fundamentales referidas al ser humano: «¿Qué puedo saber?», «¿Qué debo hacer?», ¿Qué puedo esperar?», la filosofía china se había ocupado casi siempre sólo de la segunda, concerniente a la ética, al ritual y a la dirección del Estado (o, en el taoísmo, de la impresión en negativo de la misma, es decir, del rechazo de todos estos objetivos establecidos). El budismo, con su fuerte orientación hacia la teoría del conocimiento y la metafísica ontológica, gozaba de todas las condiciones previas para rellenar y desarrollar estos ámbitos filosóficos ausentes o sólo parcialmente cultivados. En tanto que el imperio Han insistió en el esplendor y la gloria, la necesidad de tratar tales cuestiones había tenido una importancia secundaria; tras el hundimiento de este imperio y el subsiguiente desbarajuste político, estas cuestiones ocuparon cada vez más un primer plano. Ya la «escuela de la Oscuridad», que, si bien se subsume con frecuencia bajo el término genérico «neotaoísmo», representó en realidad más bien una asociación de taoísmo y confucianismo y agradeció en gran medida su florecimiento a estas circunstancias. Y en ella puede constatarse ya, además, una directa influencia budista.

Por consiguiente, puede decirse que la relación entre el budismo y el pensamiento chino independiente estuvo caracterizada tanto por los paralelismos como por los contrastes entre ambos, propiciados de distinta manera. Dos factores externos tuvieron, por el contrario, un efecto más bien inhibidor. Uno de ellos lo constituyó, en primer lugar, el idioma extranjero empleado en todos los textos budistas. Esta circunstancia sólo pudo superarse a medias y de forma muy gradual mediante un trabajo de traducción casi increíble, sin

que, no obstante, pudieran obviarse del todo los elementos extraños de la terminología debidos a la peculiaridad de la lengua y de la escritura chinas; las expresiones en sánscrito y pali sólo pudieron traducirse cuando su alteración no fue reconocida en el ambiente lingüístico chino, cuando se ignoró o incluso cuando se propició, lo cual, ciertamente, ocurrió en los primeros periodos, aunque no en épocas posteriores.

El otro obstáculo lo representó la institución del monacato, estrictamente contrario tanto al confucianismo de orientación familiar como al taoísmo próximo a la naturaleza (cuyos eremitas no vivían al principio en modo alguno en el celibato), y del mismo modo opuesto, por su carácter elitista, a las aspiraciones del Estado. Uno de los debates más célebres y acalorados en los primeros tiempos del budismo en China, en el año 340, giró en torno a la cuestión de si los monjes tenían que ejecutar o no el *kotau** delante de los soberanos. Más tarde, se discutió también con frecuencia cada vez mayor si los monasterios budistas podían reivindicar el derecho a la exención de impuestos, un problema que, debido al tamaño de aquéllos y al hecho de que los monasterios estuviesen mezclados con el resto de la sociedad, contribuyó sobremanera a la aparición de movimientos antibudistas. Ambos factores ocasionaron que el budismo fuese siempre percibido como una especie de cuerpo extraño en el seno de la cultura china. No obstante, en los periodos de dispersión y fuerte inmigración de tribus no chinas, entre los siglos IV y VI, esta circunstancia no desempeñó todavía un papel determinante; incluso durante la dinastía Tang (618-907), que mostró una actitud muy cosmopolita, la influencia de dichos factores fue aún muy secundaria. Pero en la dinastía Song (960-1280), que en numerosos ámbitos pretendió una restauración y con ello un

* *Kotau*, reverencia que ejecutaban los chinos, arrodillándose hasta tocar varias veces el suelo con la frente. Ante el emperador era necesario arrodillarse tres veces y tocar, asimismo, tres veces el suelo con la frente. (*N. del T.*)

restablecimiento de lo genuinamente chino, al budismo le resultó difícil poder liberarse de la mala reputación de ser algo extranjero. De este modo y de forma inevitable, el budismo se apartó cada vez más de la sociedad.

Nuevas preguntas

Pese a todo, la penetración del budismo supone para la historia completa de la filosofía china una especie de línea divisoria de aguas y no un mero episodio: mientras que, con anterioridad, los distintos sistemas filosóficos, por intesa que fuese la controversia entre los mismos, habían permanecido en cierta medida «entre conocidos», a partir de ahora tenían que reaccionar por principio a un sistema diferente. Ya sea que lo aceptasen sólo en su forma externa y lo adaptasen de manera interna durante la asimilación, o, por el contrario, lo rechazasen en su forma externa y ellos mismos modificasen a la defensiva su orientación interna —en ambos casos, el encuentro dejó huella. Formulado de manera esquemática, 1) el llamado «neotaoísmo», incluida la «escuela de la Oscuridad»; 2) después, las distintas formas de budismo chino y, 3) por último, el llamado «neoconfucianismo» en su versión «realista» e «idealista» acabarían por reflejar diversas formas de discusión y confrontación con el budismo.

No obstante, estas disputas pueden también ponerse en relación con el segundo encuentro que China ha soportado con un sistema de pensamiento extranjero: el contacto con el pensamiento —dicho sea del modo más general— europeo y norteamericano. Empezó alrededor del siglo XVII (y, en realidad, menos por el conocimiento del cristianismo que por la divulgación de la ciencia natural occidental, la cual, desde un punto de vista chino, representa en sí misma un completo y genuino sistema de pensamiento). Este encuentro, por supuesto, todavía hoy no ha concluido. Pero ha conducido ya de

forma evidente a interacciones semejantes entre las corrientes chinas y no chinas, como antes sucedió en el encuentro con el budismo. Este encuentro es mucho más intrincado en la medida en que no sólo el complejo sistema de la filosofía «occidental» es incomparablemente más heterogéneo que el budismo, sino porque, en este estadio, del lado chino se aportó también el budismo: un grupo de filósofos chinos modernos, que han analizado la filosofía occidental y que han reaccionado a ella, se sintieron significativamente próximos al budismo.

Lo decisivo del encuentro con el budismo no fue, sin embargo —como quizá en cualquier cruce de dos sistemas cósmicos e ideológicos fundamentalmente distintos—, la nueva respuesta a antiguas preguntas, sino la aparición repentina de preguntas completamente nuevas. La solución de estas nuevas preguntas resultó ser tan diferente en el budismo antes y después de su penetración en China que, visto de manera superficial, algunas cuestiones parecieron desvanecerse en muchos sentidos. Y, sin embargo, enriquecieron el pensamiento chino de manera inimaginable, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo: cuantitativo, en la medida en que el marco de pensamiento se amplió muchísimo con la introducción de unas dimensiones colosales del tiempo y el espacio; cualitativo porque el pensamiento alcanzó un nivel de abstracción mucho más elevado que el mantenido hasta entonces. La labor en verdad revolucionaria fue la ejercida por los traductores de los textos indios originales, que tuvieron que transmitir razonamientos muy difíciles desde una lengua adecuada a ellos y extremadamente diferenciada hasta otro idioma que, por su forma más sencilla y tosca, podía considerarse inadecuado para ello. Numerosos textos se tradujeron en repetidas ocasiones y en parte por los más célebres maestros budistas; en sus distintas versiones pueden detectarse a menudo los asombrosos progresos de los pensadores chinos en su comprensión del budismo.

Primeras traducciones e interpretaciones

Algunas leyendas chinas de índole piadosa han estipulado que el origen del budismo en China ha de situarse en diversos momentos de la dinastía Han. Una leyenda muy posterior hace que se remonte incluso al periodo de gobierno de Qin Shihuangdi. No obstante, la leyenda más influyente fue la narración del sueño del emperador Han, Mingdi (reinado, 58-75). Según parece, una noche vio levitar alrededor de su palacio a un ser divino de color dorado. A la mañana siguiente, un intérprete de sueños le explicó que se trataba de aquel eminente santo indio conocido como «Buda», que era capaz de volar y cuyo cuerpo estaba revestido de un halo dorado. Acto seguido, el emperador envió una embajada hacia el oeste y al regreso de ésta recibió el célebre *Sutra en 42 secciones*, depositado después en un templo delante de las puertas de la capital Luoyang.

Esta leyenda pudo revalorizar el prestigio de la comunidad budista de Luoyang, una de las más antiguas de China, aunque de ningún modo la única; otras se encontraban en la región del norte de China, algo más hacia el este, en la ciudad de Pengcheng, y en el sur de China, en el área del actual Cantón. Al parecer, en su origen en la época Han, estas comunidades budistas no estaban en su mayoría formadas por chinos, sino por personas de distinto origen que por uno u otro motivo residían en China; sólo gradualmente emanó de ellos la fe budista y fue adoptada por la población china. A partir de la biografía del célebre traductor budista Zhi Quian (Zhi Yue, Zhi Gongming), un miembro del pueblo Yuezhi, activo en el transcurso del siglo II al siglo III, se infiere que ya entonces, entre estas comunidades, circulaba una enorme cantidad de textos budistas. No obstante, sólo se habían traducido en un mínimo porcentaje y sólo después de su traducción, primero muy inexperta y limitada a secciones breves, empezaron a ser efectivos en la historia del pensamiento chino. Por otra parte, una puerta adicional de ac-

ceso del budismo parecen haber sido los propios chinos desplegados en las guarniciones de Asia central, donde entraron en contacto con budistas. Una verdadera misión por parte de monjes budistas extranjeros o también de budistas chinos en peregrinación hacia el oeste tuvo lugar sólo en la fase última y, hasta cierto punto, tardía de este desarrollo prolongado.

Estas circunstancias particulares explican también por qué el budismo, visto desde el exterior, apareció al principio en la filosofía china con una forma sumamente imprecisa y durante mucho tiempo sólo pudo considerarse una variante del taoísmo. El ocultamiento y los equívocos expresados aquí fueron ocasionados al inicio por la pura incapacidad de los creyentes budistas de deslindar con claridad la doctrina budista de la taoísta. La culpa de ello la tuvo, en primer lugar, la práctica —muy comprensible por motivos de propaganda— de no transliterar todos los términos budistas, es decir, de no mantenerlos como extranjerismos, sino de traducirlos íntegramente. Para ello se hizo un uso forzado y preferente de conceptos taoístas que, a pesar de todas sus diferencias, parecían ser los más cercanos a los términos budistas. A esta identificación tan cuestionable de los conceptos se le puso el nombre de *ge yi* (más o menos, «acercamiento» de conceptos). Sin embargo, con el tiempo, se vio cada vez más como una mera solución de emergencia y se sustituyó, en parte, por un aparato conceptual aún traducido, pero de forma más limitada, precisa y definida, y en parte, por la simple transliteración. En algunos casos, no obstante, se recurrió de nuevo de manera intencionada al empleo de términos taoístas introducidos en la antigüedad, con el fin de abarcar un público más amplio que se hubiese sentido intimidado por un lenguaje técnico demasiado limitado.

Un recurso paralelo a este ingenioso procedimiento, aunque a un nivel más llano y popular, lo aportaron los taoístas que presentaron, en torno al año 300, un escrito con el título *[Laozi] convierte a los bárbaros* ([*Laozi*] *hua hu jing*) de la pluma del maestro taoísta de nombre Wang Fou (alias Ji Gong), cuya idea fundamental apa-

rece ya en un documento del año 166: a saber, que Buda no era otro que Laozi, quien, tras la despedida de China descrita en su legendaria biografía para partir de viaje hacia el oeste a través de las montañas (viaje durante el cual se dice que regaló el *Dao de jing* al vigilante de la torre fronteriza), empezó a ejercer influencia en India como redentor.

Todos estos ardides recíprocos no pudieron encubrir con el tiempo la comprensión de que el budismo era, en todo caso, una cosmovisión sui géneris. A la precisión de los conceptos necesarios contribuyeron en particular las *Conversaciones puras* mencionadas con anterioridad y muy al uso en el siglo III, aquellos diálogos ingeniosos, que al inicio empleaban una caracterización rápida de ciertas personalidades y con los que entonces solía distraerse la clase alta. La disputa en forma de diálogos escritos o de intercambio de correspondencia fue, por ello, característica de la presentación y defensa de la doctrina budista en el ambiente chino (y, dicho sea de paso, hasta cierto punto también de los escritos filosóficos taoístas de esta época).

Por otra parte, también era nueva la clase instruida que participó en estas discusiones: si hasta entonces habían sido sólo literatos (y con ellos funcionarios reales o impedidos), ahora, repentinamente, entraron en escena también los monjes; al principio se trataba de extranjeros que habían estudiado a fondo la literatura china, pero con el tiempo intervinieron cada vez con mayor frecuencia chinos nativos. Asociado a ello estuvo el hallazgo de una distinción que hasta entonces no se había perfilado de forma natural: la diferenciación entre monacato y laicado, según la cual la doctrina se vivía en cierta medida a priori en dos planos distintos y que, en definitiva, condujo a dos formulaciones previas distintas. Esta distinción desempeñó un papel importante en el ámbito religioso. Pero, quizá, también tuvo su efecto en el ámbito filosófico en tanto en cuanto, por una parte, evocaba la problemática de una salvación quasi elitista y, en principio, referida sólo a la comunidad monástica y, por

otro lado, propiciaba el pensamiento de una división o estratificación más o menos múltiple de la verdad. Ambos aspectos eran ya considerablemente relevantes en el budismo temprano, antes de su penetración en China; pero en este país desarrollaron una dinámica propia y muy singular.

El budismo: ¿religión o filosofía?

La separación que acabamos de abordar entre un ámbito «religioso» y otro «filosófico» dentro del budismo exige, por lo demás, un par de reflexiones adicionales, que han de añadirse a las expuestas con anterioridad acerca de la relación entre filosofía y religión en China. Hemos visto que ciertos historiadores de la filosofía china, por regla general más cercanos al confucianismo, tendieron a minimizar el significado de la religión dentro de la filosofía china y a considerar la esencia del pensamiento chino en su sentido más general como una esencia predominantemente referida al ser humano y humanista; en su opinión, a diferencia del pensamiento occidental, en el chino no habrían tenido especial relevancia los sistemas de pensamiento metafísicos ni los de las ciencias naturales. No obstante, esta opinión tendría que modificarse mediante la constatación de que el momento religioso, si nos proponemos definirlo en términos muy generales como la creencia en poderes sobrenaturales (no necesariamente antropomórficos) y en su influencia en el mundo natural y humano, también fue relevante en China, cuando menos en la fase inicial de los sistemas filosóficos y que siguió siendo bastante influyente pese a todas las racionalizaciones en el curso de su desarrollo ulterior. De ello dan testimonio, incluso en el confucianismo, numerosos rituales como, por ejemplo, los sacrificios. Estrictamente, resulta del todo imposible en el taoísmo hacer que se desvanezca el aspecto religioso en el tratamiento de la filosofía. Así, por ejemplo, sería realmente necesario examinar también los métodos taoístas de prolongación

de la vida muy desarrollados en el marco de la filosofía de la época Han; o, en la filosofía Wei Jin de los siglos III y IV, estudiar al erudito Ge Hong (284-363), quien, en la obra principal que lleva por título su sobrenombre, *Maestro que abraza la simplicidad* (*Bao pu zi*), fundamentó la alquimia y el arte de la pintura de talismanes en una sección esotérica, y la filosofía de una vida eremítica en cierto modo devota con el Estado, entre otras cosas, en una sección exotérica. En casos como éstos, resulta sencillamente impracticable la separación entre elementos «religiosos» y «filosóficos». En consecuencia, numerosos escritos pueden leerse, interpretarse y clasificarse de diversas maneras, de forma religiosa, sin duda, o filosófica, y así se ha hecho, en efecto, en China y, en ocasiones, con posterioridad, también en Occidente: el *Dao de jing* de Laozi ofrece, en este sentido, el mejor ejemplo y a menudo el más arriesgado.

A pesar de todas estas circunstancias, la extendida tendencia a considerar secundario en China el elemento religioso en su totalidad o, en el mejor de los casos, como un acervo general degenerado en «religión popular», tiene una causa real. Quizá radique en que nosotros estamos acostumbrados a pensar, en primera instancia, en religiones *redentoras* cuando hablamos de religiones, las cuales quizá representen las religiones *por excelencia*. Dicho con reservas, parece, en efecto, que éstas no han existido en China sin el concurso de influencias externas.

Lo esencial de una religión redentora consiste, de hecho en la premisa de que una «redención» es absolutamente necesaria, en la aceptación, por tanto, de que el mundo de los seres humanos o también el mundo en general manifiestan un defecto originario o adquirido y, en consecuencia, ese mundo tendría que transformarse o reorganizarse desde su fundamento. De esta óptica, en gran medida familiar en el pensamiento occidental, pero que en absoluto puede, por ello, considerarse evidente, se deducen necesariamente dos consecuencias: por una parte, la idea de otro mundo distinto al mundo en que vivimos adquiere de súbito un peso inaudito. Este

«otro mundo» puede ubicarse en un más allá trascendente, por detrás o por encima de las cosas, o (incluso simultáneamente) en un futuro determinable o indeterminable; la representación del tiempo adquiere así, por regla general, un punto final, se vuelve más fluida y aerodinámica. Por otra parte, la existencia aquí y ahora, precisamente por requerir hasta ese extremo una redención, aparece vista en este momento desde cierta distancia. Posee un carácter provisional y, por ello, en ocasiones irreal en sí misma, porque todo depende del mundo en definitiva verdadero, que se encuentra después o por detrás. Todas las decisiones, aunque también todos los fenómenos, adquieren su significado real sólo en relación con este mundo verdadero y no con su entorno visible e inmediato.

Una actitud religiosa fundamental como ésta, que tiende a distanciarse del mundo terrenal y a aproximarse al más allá, no se ha manifestado en China en modo alguno a partir de fuentes propias. Esto no significa, por supuesto, que no se hubiese pensado en la relación de oposición entre un mundo terrenal y un más allá, sino solamente que el énfasis nunca se puso en principio de manera tan unilateral en el «otro mundo». El llamado sentido chino de la realidad, tan alabado o criticado y, en todo caso, empleado hasta la extenuación, se puso, por tanto, de manifiesto, dicho de forma abreviada, en el hecho de que los pensadores chinos, incluso en el ámbito religioso, no vieron ninguna necesidad o posibilidad auténtica de transformar el mundo en su totalidad, así como de anhelar o esperar su transformación. Lo aceptaron en lo esencial como es o como les parecía que era. Se esforzaron por entenderlo bien —ya se tratase de la comunicación con los seres humanos y las fuerzas naturales o con los dioses y los espíritus.

Sobre este telón de fondo podemos reconocer, de hecho, la formidable revolución que el budismo representó para el conjunto de la vida intelectual china. Por este motivo, las cosmovisiones chinas de antigua tradición no sólo se vieron enriquecidas con una nueva visión, sino que toda la óptica del pensamiento chino se

transformó, aunque en parte sólo lo fuese de manera temporal y en ciertos aspectos. Huellas de esta transformación pueden constatarse, o por lo menos conjeturarse, en casi todos los textos religiosos y filosóficos a partir aproximadamente del siglo IV, incluso en aquellos que opusieron resistencia al budismo. En este sentido, el fuerte énfasis que se puso en general en la vida religiosa supuso uno de los fenómenos más sobresalientes.

Capítulo XI

Las doctrinas budistas fundamentales

Sufrimiento y reencarnación

Hasta qué punto el budismo ha de clasificarse, por su origen, como una filosofía o como una religión es nuevamente una cuestión que no puede resolverse de forma sencilla. A favor de la primera concepción habla, entre otras cosas, su enfoque por completo racional; a favor de la segunda su pretensión de redención, muy importante en la medida en que limitó el interés de la filosofía budista a este objetivo. Puesto que una separación semejante entre religión y filosofía (aunque se haya escrito mucho sobre la misma) ha sido en el fondo propuesta sólo desde el exterior y no podría captar de ningún modo todas las variantes del budismo, ella misma tiene en el fondo una importancia secundaria. Asimismo, la cuestión acerca de cómo ha de calificarse, en este sentido, el budismo «originario» no puede responderse, pues dicho budismo es apenas comprensible, ni tampoco puede deslindarse de sus elaboraciones posteriores. El conocido experto en budismo Edward Conze escribió una vez:

> Reconozco que no sé qué es en realidad la *doctrina originaria* del budismo. No obstante, contemplar toda la historia posterior del budismo sólo como una degeneración de su doctrina *originaria* sería lo mismo

que si uno pretendiese considerar una encina como la degeneración de una bellota.

A pesar de todo, puede distinguirse, sin duda, un núcleo de la doctrina budista, una especie de simiente a partir de la cual, para permanecer en la imagen empleada, creció un brote que se ramificó después en las direcciones más diversas. Este núcleo lo forma, de manera evidente, desde un punto de vista puramente histórico, la figura del propio Buda Gautama histórico, que vivió en la India nororiental aproximadamente en los años 560-480 a. C. Y, sin embargo, desde un punto de vista filosófico, este núcleo lo constituyeron las «Cuatro verdades sagradas» que, según se cuenta, Buda proclamó por primera vez tras su iluminación bajo el árbol llamado *Bodhi*, en Benarés. El enunciado de esta doctrina fundamental es el siguiente:

1) ¿Qué es el sufrimiento? El nacimiento es sufrimiento, la edad también, la enfermedad también, la muerte también. También el estar unido a lo no-amado y el estar separado de lo amado es sufrimiento. Y el que uno desee y anhele algo y no lo consiga, también esto es sufrimiento. En suma, por tanto: las cinco ramificaciones del apego a lo terrenal son sufrimiento. Esto es el sufrimiento.
2) ¿Cuál es el origen del sufrimiento? Es esa sed que conduce de una reencarnación a otra reencarnación, acompañada de alegría y pasión, la que aquí y allá encuentra alegría: la sed de placer, la sed de llegar a ser, la sed de que se detenga el devenir. Éste es el origen del placer.
3) ¿Cuál es la cesación del sufrimiento? Es precisamente la represión y anulación íntegra de aquello que conduce de una reencarnación a otra reencarnación, lo acompañado de alegría y pasión, aquello que encuentra aquí y allá su alegría, la sed que emerge con el nacimiento y que retorna con la muerte. Ésta es la cesación del sufrimiento.
4) ¿Cuál es el camino que conduce a la cesación del sufrimiento? Es la senda sagrada de las ocho partes, lo que quiere decir: fe correcta,

> pensar correcto, hablar correcto, obrar correcto, conmemorar correcto, empeño correcto, vida correcta, y correcta inmersión. Éste es el camino que conduce a la cesación del sufrimiento.

De estos escritos, los más fundamentales entre todos los textos budistas, se infieren ya dos características típicas de esta doctrina: por una parte, en el aspecto formal, el fuerte carácter clasificador, en el cual los números desempeñan un papel muy destacado —una característica que, como mencionamos con anterioridad, si bien estaba ya presente en la filosofía china, no lo estaba en esa medida; con seguridad, del budismo recibió, en este sentido, toda una serie de impulsos potenciadores. La otra característica concierne al contenido y estriba en la considerable dependencia de las antiguas concepciones indias.

De hecho, el budismo no surgió en un espacio vacío, sino que se construyó sobre la antigua filosofía de los Vedas indios y sobre el brahmanismo en sentido amplio. Su definitivo distanciamiento de este último tuvo lugar, a decir verdad, mediante el rechazo de los escritos sagrados tradicionales, que casi con certeza propició con el tiempo el aislamiento cultural del budismo en su propia tierra natal. Con todo, el brahmanismo y el budismo tenían en común pensamientos tan elementales como la idea de redención y la idea (aunque muy modificada) de la reencarnación. Pero en los detalles, el budismo resultó ser el más aguerrido adversario del brahmanismo al intentar despojar a éste del fundamento de sus ideas esenciales. En la propia India, por lo demás, a la victoria inicial acabó por sucederle el destierro total ocasionado por un brahmanismo reformado como hinduismo. Es sabido que sólo en el extranjero sobrevivió en diversas tradiciones: en Sri Lanka y en el sureste asiático; en el Tíbet y en Mongolia, y, por último, en China y en Japón.

Desde la perspectiva de la historia de la filosofía y de la religión chinas (y, en general, de Asia oriental), debe, no obstante, destacarse que el budismo no se limitó a introducir en China sus propias doc-

trinas en las más diversas variantes, sino de forma indirecta también elementos del antiguo sistema de pensamiento indio, que había sido, a su vez, antepasado y antagonista del budismo. Este hecho tiene un significado trascendental en la medida en que (como veremos más adelante en una mirada retrospectiva a las repercusiones del budismo sobre la filosofía china) algunas ideas impugnadas por este pensamiento en China tenían raíces particularmente profundas; algunos malentendidos fueron tan efectivos en algunos ámbitos como lo fue la verdadera comprensión. Pero, en otro orden de cosas, además de las formas previas que le eran inherentes, el budismo se convirtió en vehículo de concepciones occidentales extrañas a la cultura china que penetraron en el Reino del Medio (China) por las puertas que esta corriente abrió de par en par.

Tres ideas que en sí no son budistas, sino prebudistas, pero que, sin embargo, llegaron a China junto con el budismo, resultaron ser en especial influyentes. La primera de ellas consiste en la idea de la reencarnación en forma de una verdadera «transmigración de las almas», según la cual un alma indestructible debía recorrer un sinnúmero de existencias en los planos más diversos. Esta idea se había impuesto en gran medida en la filosofía india. Vinculada a ella estaba el concepto del karma (*karman*), una herencia semejante al destino y condicionada por la ley de causa y efecto de las encarnaciones precedentes, idea que ofrecía una explicación sencilla de toda situación vital injusta. Esta teoría de la transmigración de las almas y de la represalia parecía atractiva no sólo por esta razón —más atractiva, en todo caso, que la idea de la represalia confuciana que hemos hallado en ocasiones y según la cual los pecados de los padres habían de transmitirse a hijos y nietos—, sino también por su grandiosa concepción del propio Yo que se desplegaba en las reencarnaciones como si de eones se tratase. La segunda noción concernía a la idea brahmánica de que *brahman*, la fuerza eterna, absoluta e inmutable, subyacente a todo ser y, en ocasiones, personificada también como divinidad, era idéntica al Yo de cada individuo singular, de manera

que también el conocimiento del propio Yo coincidía con el del *brahman* y conducía a una reunificación de ambos y, al mismo tiempo, a la «redención». La tercera idea provenía de la escuela india de Sāmkhya, que desarrolló un sistema dualista de forma paralela al sistema monista y brahmánico en sentido estricto. Conforme a esta idea, el ser se componía, por una parte, de un sinnúmero de almas (*puruṣa*) eternas e indestructibles y, por otra parte, de infinitos elementos materiales y mentales (*guṇa*). En todos los seres humanos se encontraban unidos entre sí, durante su vida, el alma y estos elementos físicos y psíquicos. Su unión se desintegraba con la muerte, pero se recomponía de nuevo una y otra vez en la reencarnación, en la cual el alma era el portador del karma. El alma, por principio completamente inactiva, no era reconocible de manera inmediata, sino que sólo se proyectaba en el intelecto (al que le confiere una función mediadora) como sobre una pantalla. La redención, aquí en el más genuino sentido de la palabra, consistía en que el alma se desprendiese de los elementos físicos y psíquicos, lo cual podía alcanzarse mediante ejercicios de yoga corporales y espirituales de dificultad creciente (y por los cuales en concreto el alma se tornaba perceptible).

El No-yo [la negación del Yo] y la doctrina del *dharma*

La concepción de un Yo estable, cerrado y que se manifiesta en el «alma», común a todas estas ideas, constituyó un principio cuyo rechazo por parte del budismo hizo que éste se distanciase del resto de sistemas de pensamiento indio, los cuales, pese a todas sus diferencias internas, representaban, no obstante, cierta unidad en virtud de una tolerancia casi infinita. No fue hasta dar este paso, con el cual estaba asociado necesariamente el mencionado distanciamiento con respecto a los escritos indios sagrados tradicionales (los *Veda*

en su sentido más amplio), que el budismo se estableció como una cosmovisión por completo nueva. La doctrina de la negación del alma o del No-yo (negación del Yo), *anātman*, es, de hecho, el centro de la filosofía budista, aun cuando, debido a su carácter abstruso y contrario al sentir espontáneo, fue a menudo relegada a un segundo plano, de modo que las antiguas ideas indias que acabamos de describir a grandes rasgos pudieron manifestarse una y otra vez.

En todo caso, la doctrina de la negación del alma sólo puede entenderse sobre el telón de fondo de que el mundo se compone de un sinnúmero de elementos o impulsos individuales (por así decirlo, de corpúsculos y ondas a la vez). A estos elementos se les denominó *dharma*, si bien este término involucraba aún una serie de conceptos muy diferentes. La permanente polisemia de determinados términos lingüísticos con significados y contenidos muy diversos supone, además, por regla general —como con tanta frecuencia ocurre en la filosofía—, uno de los obstáculos mayores para la comprensión del budismo, aunque haya sido al mismo tiempo la causa de su elasticidad y versatilidad inauditas. Las doctrinas del *dharma* y del *anātman* están, en cierto modo, relacionadas entre sí y surgieron con cierta interdependencia. En torno a ellas giraron, en definitiva, todas las discusiones filosóficas y en su interpretación se separaron también los caminos de las distintas escuelas budistas. A pesar de todo, puede distinguirse una especie de idea medular que puede servir como punto de partida de todas las concepciones posteriores. En su evolución, desde la fisiología y la psicología, pasando por la teoría del conocimiento, hasta la metafísica y la doctrina de la redención, puede exponerse del modo siguiente (si podemos basarnos aquí en la exposición, todavía no superada, de Otto Rosenberg: *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*):

La antigua filosofía india se dedicó siempre con enorme intensidad al análisis del ser humano, en el cual éste —como hemos visto, por ejemplo, al mencionar la doctrina de la escuela Sāmkhya— se

descomponía en sus partes integrantes, la parte espiritual y la material, que juntas se diferenciaban de un «alma» con cierta forma de punto que ya no podía descomponerse (ni tampoco cualificarse). Conforme a ello, la parte material del ser humano —en cada uno del mismo modo o de modo parecido— se compone de una combinación de elementos físicos y psíquicos de los que forman parte tanto sus distintas partes corporales (piernas, brazos, etcétera) como también sus órganos sensoriales (ojos, oídos, etcétera), y, asimismo, por último (y ha de destacarse porque para nosotros es algo inusual), todas las emociones y demás procesos psíquicos hasta la propia conciencia; todos los fenómenos psíquicos se asignan, por tanto, y a diferencia de nuestras nociones usuales y determinadas en gran medida por la expresión «psíquico», no al «alma», sino al cuerpo. Y, sin embargo, se trazó una clara línea divisoria, en el sentido de un realismo ingenuo, entre el ser humano y el mundo exterior circundante que uno se limitaba a percibir. Las cosas animadas se componían del mismo modo de elementos materiales y espirituales, y las inanimadas, como por ejemplo el sol, únicamente de elementos materiales.

En la literatura escolástica budista, este modo de ver experimentó un cambio decisivo, por el cual también se transformó, desde su fundamento, el contenido de todo el análisis: ya no era «el» ser humano por antonomasia el que era analizado, sino de forma mucho más restringida el ser humano concreto que, en un momento dado, percibe un objeto determinado. Los órganos sensoriales ya no eran, por consiguiente, verdaderos órganos, como los ojos y los oídos, sino la capacidad o el acto de ver y oír. La consecuencia más determinante de este cambio consistió en que el ser humano fue puesto de súbito en conexión con el mundo en el que vivía, de forma que en la problemática física y psíquica precedente se entretejió, ahora también, la problemática epistemológica. En consecuencia, se analizó en exclusividad al ser humano que observaba el sol, y no al ser humano y al sol por separado, aunque se aceptó, asimismo, que el

proceso de la mirada se descomponía en una cadena de instantes en los cuales tenía lugar nuevamente, una y otra vez, esta interacción en gran medida complicada.

Era evidente que, bajo esta óptica, el Yo o el alma del ser humano, aparentemente tan bien ensamblados, se descomponían. El Yo adoptó una esencia caleidoscópica en virtud de la cual se formaban de forma nueva y constante no sólo las combinaciones de sus piezas sueltas, sino también (a diferencia precisamente del caleidoscopio) las piezas sueltas mismas: el ser humano representaba en cada instante un conglomerado diferente de elementos sueltos. En éstos, lo único consistente era el hecho de que se reunían de una forma y manera conforme a la ley y de que —lo cual es muy importante— ninguno de los elementos sueltos podía desprenderse de un conglomerado y pasar a otro. A pesar de todo este fraccionamiento y volatilidad, cada uno de estos conglomerados transmitía su estructura específica y se transformaba de forma discreta a su manera. En su aparente persistencia, tanto el Yo como las cosas exteriores no eran, por el contrario, nada más que ilusiones.

Para dilucidar esta teoría, Otto Rosenberg utilizó y desarrolló un ejemplo que Eduard von Hartmann empleó una vez para demostrar de manera simplificada las diferencias entre el realismo, el idealismo y el realismo trascendental: cuando dos personas miran una mesa en una habitación, desde la perspectiva del realismo se trata sencillamente de una mesa y de dos personas. Desde la perspectiva del idealismo, son dos mesas (las representaciones que se hacen ambas personas), así como cuatro personas (a saber, las representaciones correspondientes de ambas personas de sí mismas y de la otra persona). Desde la perspectiva del realismo trascendental, se encuentran en ese lugar tres mesas (una como cosa en sí y dos como representaciones), así como seis personas (dos respectivamente como cosas en sí y cuatro como representaciones de sí mismas y del otro). Desde el punto de vista del budismo, sin embargo, tenemos seis —dicho en términos budistas— «ilusiones» ante nosotros, que

en sí mismas están compuestas, una vez más, de manera muy complicada, a saber, respectivamente, dos ilusiones persona-mesa, dos ilusiones persona-otro y las dos ilusiones que cada persona tiene de sí misma. Visto de modo superficial, opina Rosenberg, este modo de ver podría denominarse «idealismo trascendental». Y, sin embargo, observado con mayor detalle, no puede en absoluto clasificarse como «idealismo», pues para el idealista también los elementos sueltos, típicos de la mesa (como la «rectitud» o la «dureza»), han de considerarse representaciones subjetivas, mientras que para el budista (en forma de lo «visible» o lo «palpable») no pueden bajo ningún concepto atribuirse a la conciencia. Son más bien elementos tan independientes como la propia conciencia. Una mesa cerrada «sobre sí misma» no existe, pues los elementos objetivos de ésta no pueden desligarse de los subjetivos de la persona respectiva que mira la mesa. Todos estos elementos forman correlatos equivalentes que pueden reducirse unos a otros.

La doctrina del *dharma* y la redención

La subsiguiente e inevitable pregunta por la naturaleza de los «elementos» conduce de inmediato al ámbito de la metafísica. Al principio se respondió de un modo superficial: los elementos, surgidos en el momento, son funciones de algo subyacente, de algo trascendente, absoluto, inaccesible al conocimiento, pero por ese motivo, en verdad real. También en este sentido no puede a priori catalogarse el budismo como «idealismo», pues la percepción de la mesa de la que acabamos de hablar, si bien es una ilusión, no es una alucinación. No es *in toto* un producto de la conciencia, sino que tras la mesa hay algo en efecto real. O bien, por decirlo mediante una formulación budista: si en la oscuridad veo una serpiente que después resulta ser una cuerda, la cuerda existía en verdad de todas maneras.

En lo que concierne a esta «realidad verdadera» subyacente a estos elementos reunidos en los distintos momentos en figuraciones individuales, en «remolinos» de forma estructural, las opiniones de las distintas escuelas budistas divergían hasta tal grado, que el concepto de «realidad» empezó, en gran medida, a diluirse de nuevo y a transformarse en su contrario. En esencia, existieron tres tendencias fundamentales que encontraremos aún por separado y con algunas variaciones. Las dos primeras son muy antiguas, la tercera es hasta cierto punto reciente. Según la primera tendencia, ya descrita y, de hecho, la más antigua, cada uno de los elementos que emerge en los instantes era la apariencia de un «portador» verdadero y real, respectivamente único y unido a él con firmeza, en concreto su «*dharma*». El hecho de que al *dharma* se le llamase en su origen «portador» (utilizado primero, por lo demás, en un contexto algo diferente) demuestra a las claras el carácter originario de esta tendencia. Podría denominarse realista y pluralista al mismo tiempo. La segunda tendencia se dedujo de la consideración de que la realidad efectiva no era reconocible en el fondo por detrás de los remolinos elementales, sino que era de tal índole que «las palabras se detienen ante ella», ante su «vacuidad» por principio (*śūnyatā*, de *śūnya*, vacío). Esta vacuidad, que también puede entenderse como ausencia de atributos, excluye asimismo que pueda decirse cualquier cosa sobre el Ser o el No-ser de estos remolinos elementales, a excepción de que esta «vacuidad» se desplegó en el mundo de manera inexplicable. La tercera tendencia representó la concepción de que no había en absoluto ningún portador real por detrás de estos remolinos elementales —en otras palabras, que no existía *dharma* alguno. Según esta tendencia, todos los elementos aparentes serían más bien meras representaciones que provendrían de un recipiente imaginario cuya superficie experimentaba cierta agitación. Este recipiente se denominó «conciencia-almacén» (ālaya-vijñāna, Rosenberg: «cámara del tesoro-conciencia»). Pertenecía de forma específica a cada ser vivo (en apariencia) individual, pero

reunía de nuevo todas las representaciones en un recipiente común. Esta tendencia puede catalogarse como idealista y, en cierto sentido, también como monista.

A pesar de estas tendencias fundamentales tan divergentes, ramificadas todavía más en las distintas escuelas posteriores, hubo con respecto a los pensamientos de redención, primordiales siempre y en todas partes, muchas características sólidas comunes. Éstas consistieron en el convencimiento de que los elementos, en sus figuraciones y remolinos, y con total independencia de cómo los expliquemos, representaban la expresión de una agitación profunda en el Ser o en la representación mental, que en todo caso era experimentada por el ser vivo como algo doloroso. Esta agitación, de hecho, no era —¡lo cual es muy importante!— el resultado de un error cualquiera incorporado desde fuera y, por tanto, no había surgido tampoco en un momento o en un lugar cualesquiera, sino que estaba presente desde un principio en el sistema en su conjunto; no había, por consiguiente, ningún «pecado original» de la índole que fuese. Y, sin embargo, por otra parte, esta agitación dolorosa tampoco era insuperable, sino que podía, de hecho, erradicarse y alcanzarse con ello el estado de *nirvāṇa*. Resulta innecesario decir que este nirvana no podía asentarse en ningún lugar. Y, sin embargo, estos estados complejos del Ser o de la representación mental (por evitar aquí la palabra «ser individual» pues debe mantenerse siempre la idea fundamental de la «negación del Yo») que habían alcanzado el estado de sosiego absoluto estaban desvinculados del mundo fenoménico y, en cierto modo, estaban del todo separados del él. Este estado se denominó también, cuando hacía referencia a una entidad individual, «Ser-así» (*tathatā*), una expresión muy discutida que pretendía subrayar la ausencia de cualidad o también la cualidad total de este estado. De ella se dedujo la expresión *tathāgata* que, traducida de forma literal, significaba «Lo próximo así existente» y representaba el título honorífico más elevado de Buda.

De la concepción del nirvana y del «Ser así» se deduce también de forma lógica y necesaria que no sólo existió el Buda Gautama histórico, sino incontables otros Budas antes que él, y que a él le sucederán, asimismo incontables Budas; la expresión «Buda» es válida por principio para aquellas personas que han alcanzado el estado de «Ser así». Sin embargo, existieron tres jerarquías distintas: 1) los Budas propiamente dichos, en el sentido más elevado, de los que formó parte también el Buda histórico, los cuales no sólo alcanzaron de forma independiente este estado supremo, sino que también se lo enseñaron a otros; 2) los «Budas privados» (Buda *pratyeka*), que si bien lo alcanzaron de forma independiente, mantuvieron su conocimiento en cierto modo para sí mismos, y 3) los «santos» (*arhat*), que lo alcanzaron sólo gracias a las enseñanzas de los demás Budas supremos.

La convicción vinculada al concepto de nirvana de un definitivo retraimiento de los Budas con respecto al mundo fenoménico trajo consigo, no obstante, en el *Mahāyāna*, una de las tendencias principales del budismo que habría de examinarse con igual rigor, una nueva distinción: Puesto que esta desaparición era, cuando menos desde el punto de vista religioso, difícilmente soportable para los creyentes, se desarrolló una doctrina que habló de «tres cuerpos» (*trikāya*) de Buda. Conforme a ella, un cuerpo de Buda, denominado cuerpo *dharma* (*dharma-kāya*), debía alcanzar dicha esfera de lo absoluto en la cual no podía ser afectado ya por el mundo fenoménico. Este cuerpo penetraba hasta tal punto en lo abstracto e inmenso que en algunas de sus formas casi se lo identificó con el nirvana mismo e incluso con una especie de alma universal muy parecida al alma universal de los brahmanes. Un segundo cuerpo de Buda, denominado «cuerpo de la bienaventuranza» (*sambhogakāya*), consiste en las esferas más elevadas del mundo fenoménico, así como en los cielos budistas, y en éstos es capaz de un intercambio de ideas con las entidades supremas. Por último, en un tercer cuerpo, con el nombre de «cuerpo de sombra» (*nirmāṇakāya*), aparece Buda en

el mundo fenoménico habitual como profesor y modelo a seguir. Este cuerpo, que es el resultado de la mera representación mental que se hace la personalidad que se encuentra con él y que, por ello, sólo representa algo similar a una «sombra», permanece en esta forma en condiciones de indicar a los seres humanos el camino hacia el nirvana.

Mahāyāna e Hīnayāna

El problema de cómo producir un vínculo entre el plano del nirvana y el mundo fenoménico, y, al mismo tiempo, entre los Budas y los seres humanos, subyacía en gran parte también por detrás de la decisiva división que se había insinuado ya en el budismo del siglo III a. C. en territorio indio: la división entre el budismo del «vehículo pequeño» (*Hīnayāna*) y del «vehículo grande» (*Mahāyāna*). Si bien existía una tercera tendencia principal, muy posterior, la del «vehículo adamantino» (*Vajrayāna*), que poseyó fuertes componentes mágicos y desempeñó cierto papel como «tantra», en especial en el Tíbet, apenas puede considerarse parte del ámbito de la filosofía en sentido estricto y tuvo también una magnitud mucho menor que el *Hīnayāna* y el *Mahāyāna*, bajo los cuales se desarrollaron, además, toda una serie de diversas escuelas respectivas.

La doctrina del *Mahāyāna* puede verse como una especie de movimiento democrático e incluso social en cierta manera frente al *Hīnayāna* más antiguo, elitista y egoísta. Oponía a la figura del *arhat*, del «santo» que ha alcanzado el estado de nirvana y lo hace efectivo sólo en él, la figura del *bodhisattva*, que también ha conseguido acceder a este estado, pero que, al estar el acceso al nirvana asociado a la completa desvinculación del mundo fenoménico, renuncia de forma deliberada a este último paso, a la desaparición en el nirvana, para poder ayudar a otros seres vivos. De este modo, el budismo obtiene un elemento de calidez, en concreto de amor, que en esta

forma no le había sido inherente al principio y que en sí no resulta en absoluto fácil de explicar, pues la liberación con respecto a toda forma de atadura, siendo toda forma de afecto, en definitiva, una forma de atadura, representa una de las ideas fundamentales del budismo.

Junto con la idea del *bodhisattva*, el budismo *Mahāyāna* introdujo también el pensamiento íntimamente unido a esta idea de que no sólo —como en el budismo inicial— los miembros de la comunidad monástica (*saṅgha*), sino, en principio, todos los seres humanos, gozaban de la posibilidad de alcanzar el nirvana —una concepción que, en cierta manera, implicaba una desvalorización del monacato y el aumento del valor del laicado. Si bien el budismo en casi todas sus formas penetró en China y en el este asiático, visto en su conjunto, sus versiones *Mahāyāna* tuvieron un éxito considerablemente mayor que las versiones *Hīnayāna*. Incluso podría decirse que, en la sociedad china, en la cual la familia, el grupo y la sociedad desempeñaban un papel esencial, el budismo en su variante *Hīnayāna*, con el monacato como núcleo absoluto, nunca se habría podido imponer en la misma medida.

A pesar del desdoblamiento del budismo en dos tendencias que había tenido lugar con anterioridad a su propagación por Asia oriental, *Mahāyāna* e *Hīnayāna* se consideraron en esta región en lo esencial como una única religión. Ello se había constatado ya en los elementos comunes de la más elemental de las doctrinas, a saber, la de la «senda de ocho partes» que había sido proclamada junto con las «cuatro verdades sagradas». A pesar de su articulación en ocho partes, dentro de las cuales se asignaba una importancia particular a la «fe correcta», al «empeño correcto» y, por último, a la «correcta inmersión», había en el fondo dos aspectos principales del camino de salvación que en la práctica destacaban más que todos los demás: el «conocimiento» (*prajñā*) y la «meditación o inmersión» (*dhyāna*). Si bien es innegable que formaban un conjunto, podían, sin embargo, contemplarse por separado y, de hecho, recibieron diversos

énfasis por parte de las distintas escuelas budistas. Cada uno de los aspectos podía reducirse al otro de manera inequívoca, aunque a través de un movimiento mental de sentido contrario: «conocimiento» significaba reconocer las «cuatro verdades sagradas», es decir, el carácter doloroso de la existencia, pero, al mismo tiempo, también su causa, fundamentada en la agitación de los remolinos elementales y en su carácter ilusorio, que remitía al camino hacia el gran sosiego del nirvana. La «meditación», por otra parte, era una actitud y una práctica espirituales que contribuían de manera inmediata al sosiego de los remolinos elementales ensamblados como seres individuales. Resulta también importante que, en la meditación, se proporcionase, asimismo, de manera inmediata y más allá de la formulación lingüística, la visión de la estructura y de la tensión causal de la existencia.

Evidentemente, las doctrinas fundamentales del budismo, en la medida en que pueden de algún modo aislarse y aprehenderse, no deberían contemplarse en absoluto de una manera tan concisa y simplificada como hemos intentado hacer aquí. No obstante, quizá tenga sentido, si se parte del análisis de las distintas escuelas budistas, buscar un punto de partida medular y común a partir del cual puedan considerarse los problemas de la filosofía budista a grandes rasgos y en un contexto más amplio. Este punto de partida lo aporta de modo innegable la doctrina del *dharma* que hemos visto con mayor detalle en los comentarios anteriores. Aun cuando el concepto de *dharma* haya recibido interpretaciones tan opuestas que casi se revoca a sí mismo, y aun cuando, desde el punto de vista del lenguaje, muestre un abanico de significados muy amplio, se puede, por el contrario, deducir a partir de ambos factores la importancia fundamental que ha tenido para la filosofía budista: en la lógica, *dharma* significó en primer lugar y, en su origen, «propiedad», «atributo» o también «predicado». En la filosofía budista, pasó a ser, en segundo lugar, «portador de su rasgo específico». No obstante, en la medida en que la esencia de los *dharma* se consideraba incognoscible (si se

quiere: por ser trascendente), los mismos *dharma* no se designaron ya, en tercer lugar, como *dharma*, sino sólo como «manifestaciones de los *dharma*» (propiamente hablando: *dharma-lakṣaṇa*) que conformaban el flujo de la conciencia. *Dharma* es aquí, por ello, una especie de forma abreviada de «manifestaciones de los *dharma*», aunque ambos conceptos no son idénticos; en este caso, pueden traducirse mejor mediante el concepto neutral de «elementos». En el caso del propio *dharma* o de sus manifestaciones como «elementos», el lugar más importante lo ocupa en adelante, bajo el aspecto de la redención, el *dharma* del «sosiego», que puede concebirse como *nirvāṇa-dharma*; se trata del *dharma* por excelencia y así aparece también, en cuarto lugar, el *dharma* en ocasiones como sinónimo de *nirvāṇa* o, en quinto lugar, como sinónimo de lo «absoluto» por antonomasia (como, por ejemplo, en el caso del mencionado cuerpo-*dharma* de Buda). De aquí se deduce el muy común sexto significado, a saber, «la doctrina de Buda», puesto que el *nirvāṇa* representa el objeto eminente de esta doctrina. Con un aspecto sumamente descolorido aparece, en séptimo y último lugar, el *dharma* sencillamente como expresión general para designar «cosa», «objeto» y «manifestación».

En resumen, podría decirse que en el polimorfismo del concepto de *dharma*, el cual desempeñó en la filosofía budista un papel tan fundamental, estaba presente ya el polimorfismo del propio budismo, que posteriormente —con 800 años de antigüedad en el momento de su triunfo en China— se difundió por Asia oriental en una multiplicidad de doctrinas diversas.

Capítulo XII

El primer budismo chino

Escuelas, confesiones y sectas

La pausada y silente penetración del budismo en China, por una parte, y la multiplicidad de sus distintas corrientes, por otra, entraña una serie de dificultades para su comprensión y todavía más para su exposición. Esto es aplicable, en particular, al periodo más antiguo, en el que el budismo fue recibido de un modo por completo asistemático y, en ocasiones, se mezcló con el taoísmo. A partir de las escasísimas menciones, no pueden reconstruirse ya con precisión muchos aspectos acerca de qué escuela en concreto fue la que expresó la opinión que expondremos en detalle. Además, muchas de las tendencias del budismo no estaban en modo alguno delimitadas a priori de forma precisa e inequívoca, pues su naturaleza era sincrética. Asimismo, las polémicas tenían lugar de forma muchísimo más atenuada a la que estamos acostumbrados, por ejemplo, en el cristianismo. Esto se debió, en primer lugar, al hecho de que, en virtud de la simultánea traducción al chino de los diversos escritos budistas, las antítesis entre los mismos, desarrolladas durante un largo periodo de tiempo, no parecieron ser tan acusadas. La diferencia se limitó a menudo al énfasis que se puso en uno u otro texto. Por otra parte, hay que ser consciente de que las contradicciones entre

estas tendencias podían discutirse a distintos niveles: en la medida en que permanecían dentro de la dogmática filosófica, que para nosotros es especialmente importante, tenemos que calificarlas de «escuelas», aunque apenas afectasen a la gran masa de los creyentes. Por el contrario, también se produjeron diferencias concernientes sobre todo a la práctica religiosa, como, por ejemplo, las existentes entre la tendencia mística y aquella que confiaba en el poder redentor de la palabra. Aquí podría hablarse más bien de «confesiones». Por último, nos encontramos también con corrientes secundarias de las grandes escuelas, que en realidad merecen el nombre de «sectas», apelativo aplicado por lo demás en ocasiones de manera injusta a todas las escuelas budistas. No obstante, únicamente puede hablarse de «sectas» cuando se trata de una desviación con respecto a una gran tradición de fe «cerrada» y cuando, además, esta desviación existió en un círculo muy limitado.

Una dificultad por completo diferente consiste en que, a la hora de examinar el budismo en relación con el papel que desempeñó en China, resulta imposible contemplar en detalle toda su evolución previa a su penetración en China, aunque esta evolución, estrictamente hablando, haya influido en mayor o menor medida en todas las formas chinas del mismo. Feng Youlan descubrió en su pequeña historia de la filosofía la inteligente distinción entre el «budismo *en* China», que en la práctica apenas puede deslindarse del budismo en su sentido general porque todas las tendencias aparecieron, de hecho, en China de alguna manera, y el «budismo *chino*», bajo el cual han de entenderse sólo las formas específicamente chinas de su evolución, incluidos los componentes que ejercieron cierta influencia en los sistemas autóctonos de pensamiento chino. No obstante, esta distinción sólo puede llevarse a efecto en la práctica de manera parcial, pues también determinadas escuelas que en China llegaron a ser particularmente fuertes, y que en este país elaboraron concepciones por completo diferentes, con frecuencia sólo resultan comprensibles en el contexto global del desarrollo de la doctrina

budista. En consecuencia, se tendrá que mencionar de forma breve alguna tendencia de escasa relevancia para China propiamente dicha, cuando esa tendencia sea relevante para la totalidad de la exposición (por ejemplo, para una de sentido completamente opuesto). Esto es válido en particular para las escuelas *Hīnayāna*, que en términos generales ocuparon en China más bien un segundo plano.

Por último, en lo que respecta a la secuencia de la presentación, lo mejor será limitarse a mencionar en sucesión cronológica los representantes más significativos del periodo temprano, que concluye más o menos con el inicio del siglo v, y para el periodo posterior, por el contrario, elegir una exposición sistemática de las escuelas más importantes. Es un resultado necesario de la vaguedad de los testimonios sobre las distintas escuelas budistas anteriores a esta línea de separación, así como de la confluencia del budismo chino temprano con la filosofía china, por una parte, y con muchos condicionantes externos —entre otros, por encima de todo, la problemática de la traducción—, por la otra. No es casualidad que la historia «temprana» y «tardía» del budismo en China haya sido estudiada siempre por separado por todos los autores —chinos, japoneses y occidentales. El inevitable inconveniente de este procedimiento consiste por lo demás en que algunas doctrinas tienen que analizarse dos veces consecutivas; la primera vez de un modo sucinto y superficial en la forma, por así decirlo, nebulosa en la que aparecieron en el budismo temprano y de nuevo, con mayor precisión, en la forma claramente perfilada en la que aparecieron después. Desde este doble punto de vista, según el cual sólo podemos prestar atención a los fenómenos más importantes, pueden reconocerse con particular evidencia algunos aspectos esenciales de la cultura china.

Los primeros textos budistas

El periodo más antiguo del budismo chino estuvo en lo esencial determinado por un número más o menos reducido de buenas traducciones originales y por el método ya mencionado de traducir términos budistas mediante términos taoístas chinos. Los primeros traductores relevantes que emplearon este método fueron casi siempre personas que tenían antecedentes bilingües; por regla general, se trataba de extranjeros, con frecuencia de segunda generación, que ya habían nacido en ambiente chino o cuyo padre o madre eran de origen chino. En lo esencial hubo dos tendencias principales de la actividad traductora y docente en los muy dispersos lugares en los que el budismo empezó a florecer: una en el sudeste, en las proximidades del Nanking actual, y otra en el noroeste, cerca del Xi'an actual y algo al sur de esta ciudad. Junto con las traducciones surgieron, además, textos budistas chinos originales que resumieron este pensamiento en tesis claras, a la manera de un catecismo, y que lo defendieron contra las objeciones.

Un ejemplo de estos dos tipos son los dos textos budistas extensos, completos y más antiguos conservados en lengua china: 1) el *Sutra en 42 secciones* (*Sishier zhang jing*), ya mencionado en relación con la leyenda de la introducción del budismo en China a través del sueño del emperador Han, Mingdi, y 2) el tratado atribuido a un filósofo budista de nombre Mouzi, *Ordenar las dudas* (*Lihuo lun*). En ambos, las opiniones de los eruditos y su época real de gestación difieren en gran medida; las fechas oscilan entre el siglo II y el siglo V d. C., lo cual implica, en definitiva, que los textos en su forma actual contienen toda una serie de evidentes añadidos posteriores. No obstante, su núcleo es muy antiguo y ambos aportan una idea de la literatura conocida en la época temprana del budismo chino: el *Sutra en 42 secciones* se ofrece como una traducción. Pero es poco probable que tras él se encontrara un texto completo de origen

indio, pues parece tratarse más bien de una compilación a partir de fragmentos de diversos textos. Según su contenido, el texto se concentra en la propagación de los ideales ascéticos, tal y como éstos se llevaban a efecto en las comunidades monásticas. Posee por ello, dicho sea con cautela, cierta proximidad al estricto budismo *Hīnayāna*. Por el contrario, el texto de Mouzi es, de forma manifiesta, una obra gestada en la propia China que hace un esfuerzo supremo por minimizar todo lo posible los contrastes entre el budismo y la tradición china —ya sea confuciana o taoísta— e incluso llega a buscar en parte la justificación de doctrinas budistas en los escritos chinos. Esta disposición amplia y perspicua, así como su estructura basada en un budismo laico, podrían atribuirse, a su vez, a la tradición *Mahāyāna*.

Entre estos términos genéricos de *Hīnayāna* y *Mahāyāna*, algo imprecisos pero muy útiles, pueden clasificarse también los dos objetivos fundamentales que propulsaron en especial el budismo temprano hasta el año 400 aproximadamente (como puede inferirse de los textos traducidos, que constituyen el único fundamento probado para emitir un juicio): la meditación y la inmersión, por una parte, y el conocimiento y la iluminación, por otra. Ambos eran, como hemos visto, aspectos correlativos del camino de salvación. Pero, en todo caso, en su modo de difusión en China, se deslindaron tanto el uno del otro que los textos que se ocuparon de la inmersión procedían más bien de la tradición *Hīnayāna*, mientras que aquellos referidos a la iluminación se remitían a la tradición *Mahāyāna*. Mientras que las doctrinas de meditación, en la medida en que pueden observarse, fueron recibidas de diversas formas por el taoísmo religioso, con sus esfuerzos macrobióticos muy desarrollados desde la época Han, las ideas agrupadas en torno al problema del conocimiento penetraron de forma directa en la filosofía china, principalmente en la «escuela de la Oscuridad», de inclinación mixta taoísta y confuciana. Por tanto, para el tema que tratamos aquí, la filosofía, tienen una importancia primordial.

El texto, o mejor, el complejo conjunto de textos más importante fue el *Sutra Prajñāpāramitā*, el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría*, es decir, la sexta capacidad suprema de conocimiento humano que penetra en el carácter ilusivo del mundo fenoménico. Este sutra se tradujo repetidas veces en diversas versiones tempranas, redactadas en los dos primeros siglos después de Cristo; con sus infinitas repeticiones, llegaron a abarcar 100.000 renglones. Dieron a conocer a China de una forma difusa, aunque con una influencia subliminal cada vez mayor, el budismo de corte mahayanista. En esta decisiva amalgama con el pensamiento de la «escuela de la Oscuridad», resulta casi imposible determinar en qué dirección fueron las primeras influencias, y, por tanto, hasta qué punto algunas de las ideas desarrolladas en el seno de esta escuela representaron simples adaptaciones del budismo o si, por el contrario, textos budistas tempranos se vieron invadidos por completo por pensamientos de la «escuela de la Oscuridad». La consideración de que las influencias hubieron de proceder en grado mucho mayor del budismo que de la tradición china es certera, en la medida en que lo fundamentalmente nuevo que se vislumbra desde un punto de vista filosófico en la «escuela de la Oscuridad» posee paralelismos insoslayables con el budismo. Así, el budismo es mucho más antiguo que la «escuela de la Oscuridad».

Nuevos conceptos

Decisiva en este proceso fue quizá la simple traducción lingüística al chino de conceptos budistas, a través de los cuales los términos chinos utilizados para ello, en su mayoría procedentes del taoísmo o de la «escuela de la Oscuridad», recibieron una importante «carga» adicional en su significado conceptual. Ésta se puso de manifiesto más tarde de dos maneras distintas: o bien el concepto empleado en las traducciones se dilató en exceso, haciéndose cada vez más vacuo

o cuando menos impreciso hasta el punto de que, por ejemplo, en cada caso concreto ni siquiera podría comprobarse sin problemas si se trataba de una afirmación taoísta o budista; o bien esta dilatación extrema de los conceptos condujo a que, con el fin de acoger las nuevas ideas budistas, uno se desviase hasta adoptar palabras paralelas, es decir, sinónimos que no tenían o que no tenían aún un significado filosófico. En muchos casos, el segundo procedimiento fue una consecuencia del primero, es decir, se recurrió a las palabras paralelas después de que la dilatación excesiva de los términos originales utilizados en la traducción se mostrase cada vez más ostensible e inoportuna. Esta operación puede observarse ya, por lo demás, en la transición de la filosofía Han a la filosofía Wei Jin (por consiguiente, en la transición del siglo II al siglo III d. C.), que, según parece, se efectuó bajo una indirecta influencia budista.

Típico de esta sustitución de conceptos es, por ejemplo, el destino del concepto demasiado utilizado *wu*, «No-ser» (o bien, «No-haber»). En el taoísmo originario, es decir, en Zhuangzi y sobre todo en Laozi, se empleaba todavía como una especie de elemento complementario de *you*, «Ser» (o «haber»), un elemento que además parecía estar muy vinculado al fundamento originario y antecedente de estos dos conceptos, el «camino» (*dao*). Entre los epítetos para el *dao* que se encuentran en el *Dao de jing*, figura también la expresión «Punto culminante de la vacuidad» (*xuji*), sumamente próximo al «No-ser». Sin embargo, en la filosofía Wei Jin, el No-ser se ha convertido ya en algo que precede de forma inequívoca al Ser y que en este sentido ha ocupado el lugar del *dao* o se ha fusionado con él. Esto es válido en todo caso para la filosofía ya estudiada de Wang Bi, quien en su comentario al *Dao de jing* definió la expresión «Punto culminante de la vacuidad» como «Punto culminante de las cosas vacías» (*xu wu zhi ji*). De la misma manera, con un énfasis unilateral en lo «vacío» como lo más valioso, Wang Bi había comentado también la sentencia de Laozi sobre la utilidad de la vacuidad en puertas, ventanas y cántaros. No obstante, en relación con la

introducción del budismo es relevante que en el *Dao de jing* se produjera ya una combinación de las ideas Cosas – No-ser – Vacuidad, ampliada después por Wang Bi en la dirección «No-ser originario» (*ben wu*) – Vacuidad. Sólo se necesitaba dar un paso minúsculo —o por lo menos en apariencia minúsculo— para identificar esta «vacuidad» con aquella otra que, bajo el término sánscrito *śūnyatā*, la mayoría de las tendencias budistas atribuían al mundo fenoménico en su conjunto y algunas corrientes muy influyentes también a los mismos *dharma*. Como equivalente chino de esta «vacuidad» budista se eligió, además, no la palabra *xu* empleada ya por el taoísmo, sino *kong*, sinónima como tal, pero diferente. Ni aquí ni en ningún otro lugar se puso el menor obstáculo al paralelismo o a la fusión ocasional de razonamientos del budismo y de la «escuela de la Oscuridad». Pueden establecerse vínculos aún más fuertes con Guo Xiang, el otro gran representante de la «escuela de la Oscuridad», que había dejado de ver en el No-ser, como todavía hacía Wang Bi, la semilla de todo el Ser, sino que vio la pura Nada y, en consecuencia, en oposición a Wang Bi, había adoptado un enfoque pluralista de todo lo existente. A decir verdad, tampoco en el budismo podía reducirse la «vacuidad» a una unidad, sino más bien a una pluralidad infinita de la «verdadera naturaleza» de los distintos *dharma*. Además, el pluralismo de Guo Xiang no está exento también —de forma análoga a la concepción pluralista de la «vacuidad» en el budismo— de aspectos paradójicos, dado que el «Ser así por sí mismo» (*ziran*) de las cosas, establecido de modo absoluto, podría aglutinarse, a su vez, de manera secundaria, en una unidad que lo atravesara todo.

La tendencia constatable y generalizada de la filosofía de la época Han hacia lo concreto, lo terrenal, que el pensamiento de Guo Xiang (y en parte de Wang Chong, que le precedió) sigue todavía hasta cierto punto, fue sin embargo contestada por una tendencia a la abstracción, poco llamativa al principio, aunque en progresivo aumento, fomentada quizá por el budismo y en todo caso utilizada

por él como vía de acceso al pensamiento chino. Contemplada a vista de pájaro, la operación aparecía como la progresiva polarización de una imagen del mundo íntegra en su origen, en la cual el Ser se había concebido en dos estados agregativos existentes simultánea o sucesivamente —por una parte, concentrado en pura potencia, por otra, desplegado en el acto. La polarización, que había comenzado a perfilarse desde el siglo II a. C., trajo paulatinamente consigo que, en primer lugar, el cosmos y la sociedad humana fuesen vistas como similares, y al final, que se discutiese de repente la cuestión acerca de si era posible comprender de algún modo pensamientos (*yi*) e ideas (*li*) con palabras y conceptos. Expresado de manera diferente: precisamente en virtud de la identificación excesiva del obrar humano y de los acontecimientos naturales sostenida en la época Han, e incluso de los hechos y las ideas, se llegó como reacción a una división del mundo en una esfera de los seres incontables y vinculados entre sí de forma reticular, por una parte, y una esfera de lo (expresado al modo occidental) «absoluto», por otra, que *no* había existido hasta entonces en el pensamiento chino.

Característico de ello es el surgimiento del concepto *li*, que acabamos de reproducir como «idea», el cual reemplazó en el plano filosófico de manera significativa al concepto mucho más abarcador del *dao*. En su origen, designaba, en su vertiente semántica, la transformación en piedras preciosas, fuesen cristalinas o no. A partir de aquí adquirió el significado «Estructura del orden», primero en un sentido por entero pluralista, en la medida en que existen innumerables estructuras del orden. Con el tiempo, el concepto adquirió, en cambio, el significado de una estructura de orden única y que lo atravesaba todo, de dimensiones cósmicas e incluso supracósmicas. Pueden hallarse enfoques de esta ampliación del sentido ya en la filosofía anterior a la época Han. Pero el tremendo énfasis puesto en este concepto desde el final de la época Han no puede entenderse en modo alguno sin el budismo (o más exactamente: sin el con-

cepto aportado por éste de un absoluto trascendente, reflejado por ejemplo en el «Ser así» en el más allá de Buda [*tathatā*].

Como un último concepto importante que experimentó una transformación en el campo de fuerzas del budismo debe mencionarse finalmente el concepto del «santo» (*shengren*), literalmente: de la «persona santa». En China merece una especial atención en tanto en cuanto la auténtica personificación de ideas ocupó siempre un lugar central y particular debido a su relevancia en la práctica. La actitud fundamental humanista, que el confucianismo representó en mayor medida que cualquier otra filosofía china, trajo consigo que la concepción del santo tomase como base de modo inevitable y, en primer lugar, criterios confucianos. (El ser humano ideal taoísta, el «ser humano verdadero», *zhenren*, ni siquiera puede calificarse, hablando estrictamente, como «ser humano», pues su «ser verdadero», su «ser auténtico», consiste precisamente en el abandono de la «humanidad» que lo aísla del resto de la naturaleza.) Así, el «santo» fue siempre, por una parte, el santo *soberano*, pues a su santidad iba unida de forma permanente, desde el punto de vista confuciano, la reivindicación del poder. Por otra parte, la imagen de Confucio estuvo siempre próxima a este concepto, aun cuando él nunca obtuviese el poder injustamente en una época infausta. En las tradiciones taoístas, como por ejemplo en Chuang Tsu, Confucio aparece más bien como un compañero y maestro de escuela que, con su predilección por la ética y el ritual, se había quedado atascado en la propedéutica. Entre los representantes de la «escuela de la Oscuridad», los cuales, pese a todas las influencias de los ideales taoístas, se veían a sí mismos primordialmente como confucianos, este reproche se invirtió. Como hemos visto, Wang Bi y Guo Xiang se habían visto obligados a criticar a Chuang Tsu y a Laozi el que hubiesen pretendido afirmar algo sobre lo inefable, a diferencia de Confucio, cuyo rango más elevado se deducía justamente del hecho de que él *no* había hablado en absoluto sobre estas cuestiones últimas. Además, resulta interesante el hecho de que

la complejidad del «santo» y del «soberano santo», en su manifiesta vinculación con la figura de Confucio, aumentó, por así decir, hasta alcanzar proporciones colosales y adoptó, al mismo tiempo, formas completamente abstractas. Este hecho ofrece cierto paralelismo con la transformación de Laozi, demostrable en la misma época o poco después en el taoísmo religioso, para convertirlo en una figura realmente cósmica que aparecía cada ciertos intervalos históricos regulares para salvar y renovar el mundo. Es, no obstante, impensable en la práctica que esta concepción del taoísmo se extendiese hasta el confucianismo. Más bien podría ocultarse detrás de esta mezcla de apoteosis y abstracción la idea budista del *Tathāgata*, del Buda en el absoluto «Próximo ser así». En favor del contenido de esta idea habla el hecho de que Buda, a diferencia de las personas usuales que tienen sus cualidades individuales y particulares (*fen*), posee Toda (o Ninguna) cualidad, indiferencia que se halla por lo demás (aunque sólo insinuada) en los escritos taoístas. En todo caso, es insoslayable que, a lo largo del primer siglo después de Cristo, el concepto del «santo» adquirió una cualidad completamente nueva, la cual, en un peculiar ámbito intermedio entre la religión y la filosofía, mantuvo su influencia mucho más allá de la época budista en China, aunque antes no hubiese sido aún reconocible con este aspecto.

Las primeras escuelas budistas en China

Sin conocer la intersección de pensamientos y conceptos budistas y chinos en los siglos III y IV no podría entenderse por qué resulta tan difícil delimitar entre sí las distintas escuelas budistas de este periodo. En un texto budista de principios del siglo VII se llevó a cabo el intento (con la intención consciente de presentar una especie de jerarquía de la doctrina budista). Sin embargo, el texto es tan breve y el vocabulario que emplea tan impreciso que no pueden extraerse de él demasiadas conclusiones. A él se remonta, en cualquier caso,

la idea de las «siete primeras escuelas budistas de China», aunque en realidad hubo seguramente muchas más —o, si se quiere, también muchas menos, pues el momento sincrético también en el seno del budismo mismo (es decir, sin tomar en consideración aún las influencias chinas) era tan fuerte que muchos maestros budistas de este periodo buscaron más bien conocer y unificar el mayor número posible de tendencias que delimitarlas entre sí. No obstante, merece la pena enumerar cuando menos estas siete escuelas con sus lemas respectivos, porque en ellas puede detectarse, por una parte, la terminología en parte íntegramente china, es decir, taoísta o concebida por la «escuela de la Oscuridad» y, por otra parte, la prefiguración de algunas opiniones doctrinales que más tarde aparecerían como «escuelas» efectivas:

1) La escuela del «No-ser originario» (*ben wu*) del célebre maestro Dao'an (312-385), quien, como parece querer explicar el texto, sostuvo la superioridad del «No-ser» y de la «vacuidad», anteriores al mundo fenoménico.
2) La escuela del mismo nombre en la tradición del monje Fashen (es decir, Zhu Daoqian, 286-374), quien entendió esta superioridad más bien en sentido temporal.
3) La escuela de la «materia como tal» (*ji se*), que rechazó la bipartición en algo superior y algo inferior. En ella existen dos opiniones doctrinales: a) la del anónimo «profesor en el interior del paso», según la cual las partes materiales que integran al ser humano (*rūpa*, *se*, la «más corporal» de las cinco partes integrantes, *skandha*, del ser humano), si bien en su forma respectiva actualizada están «vacías», no lo están «en sí» en su naturaleza peculiar; b) la del célebre maestro Zhi Daolin (es decir, Zhidun, 314-366), según el cual la materia está «vacía» en *toda* forma.
4) La escuela del «No-ser del sentido» (*wu xin*) [podría decirse también: del pensamiento orientado hacia una intención, en inglés *mind*] en la concepción del monje Wen, que, según parece,

estuvo, no obstante, representada en las variantes de toda una serie de maestros diferentes, como Zhi Mindu (aproximadamente 310-330) o Daoheng (muerto en 417). En ellas, el «vacío» aparece menos como una cualidad ontológica del mundo fenoménico y más como un vacío del «santo» en su actitud con respecto a ese mundo.

5) La escuela de la «conservación de las representaciones mentales» (*shi han*) del maestro Yu Fakai (*ca.* 310-370), según la cual todo el mundo fenoménico es sólo el producto de un receptáculo de representaciones mentales y, por tanto, sólo una especie de sueño único.
6) La escuela de la «configuración ilusiva» (*huan hua*) del maestro Daoyi (muerto *ca.* 400), según la cual también los *dharma* mismos, y no sólo sus manifestaciones, son meras ilusiones.
7) La escuela de las «conexiones causales» (*yuan hui*) del maestro Yu Daosui, según la cual el mundo fenoménico, junto con sus «verdades mundanas», se origina mediante relaciones causales, aunque tras la suspensión de dichas conexiones sólo permanece el No-ser como única verdad.

La estipulación de las sietes escuelas no es, en efecto, del todo consecuente, puesto que, por una parte, las dos primeras, si bien llevaron en apariencia el mismo nombre, se contaron como dos y, por otra parte, la tercera como una sola, a pesar de la división reconocible en su seno. La secuencia en la que se mencionan está, no obstante, bien meditada, en la medida en que en ella puede detectarse la transición desde los sistemas todavía muy influidos por el pensamiento chino a los sistemas realmente budistas. Las tres primeras escuelas mencionadas, conocidas con el nombre del «No-ser originario» y de la «materia como tal», pueden considerarse (como ha demostrado el célebre experto en budismo chino Tang Yongtong) en un paralelismo directo con las doctrinas de Wang Bi y de Guo Xiang, pues las dos primeras parecen remitirse todavía a

una especie de «No-ser» singular y anterior al mundo fenoménico, mientras que la tercera escuela deja de manera expresa la «materia» en sí misma, en toda su «vacuidad», y no emprende ningún intento de conservar de algún modo su pluralidad. Con seguridad, tampoco es ninguna casualidad que los representantes de las dos primeras y de la tercera escuela, a saber, el maestro Dao'an y el maestro Zhi Daolin (= Zhidun), sean valorados de forma muy positiva en el texto y que en un pasaje sean puestos de relieve expresamente como coincidentes entre sí en puntos esenciales (en concreto, con respecto a la «vacuidad» de la propia naturaleza del mundo fenoménico).

Dao'an y Zhi Daolin, que tenían casi la misma edad, desempeñaron también un papel extraordinario en la organización de la misión budista, si bien Dao'an formó parte más bien del centro budista del noroeste y Zhi Daolin del centro del sudeste. Sobre todo Dao'an fue en especial activo, tanto en lo concerniente al aprendizaje y a la comparación de las opiniones doctrinales más diversas, como a la recopilación de textos sagrados y de trabajos de traducción (al principio todavía según el procedimiento *ge yi* y más tarde empleando métodos diferenciados). De esta manera, preparó el terreno para una formación budista más amplia y, al mismo tiempo, exenta de toda interdependencia con concepciones chinas, que se instituyó a principios del siglo V.

Capítulo XIII

Las escuelas budistas en China

Tendencias generales en el budismo chino

La división del budismo en una rama del noroeste y en una del sudeste no obedeció en principio a razones religiosas ni filosóficas, sino políticas: su causa fue la división del imperio, ocurrida en el año 317, motivada por la pérdida de todo el territorio del norte, que cayó en manos de soberanos extranjeros. Los límites entre ambas mitades, en las cuales se sucedían dinastías de vida relativamente breve (en el norte, la más larga fue la dinastía Wei, de la tribu turca Tuoba, muy importante para el budismo y que reinó en 386-535), nunca resultaron del todo herméticos. Sin embargo, dificultaron la formación de tradiciones comunes que, vista la dispersión general del budismo, no hubiese sido fácil de conseguir. El mérito de haber proporcionado al budismo, a pesar de todo, un fundamento sólido a ambos lados de estos límites le correspondió finalmente a un monje no chino de nombre Kumārajīva (344-413), nacido en Kucha, cuyo padre provenía de India y cuya madre era una princesa Kucha. A principios de 402 llegó a Changan, en la región del norte, perteneciente aún al imperio, y allí organizó una actividad de traducción a gran escala, dispuesta de manera sistemática en un doble sentido: en primer lugar, se esforzó por elaborar una terminología uniforme que

no se limitase a traducir, sino que también transliterase las palabras, es decir, que dejase los términos sin modificarlos; en segundo lugar, intentó abarcar del modo más integral posible los escritos budistas. De éstos formaron parte las diversas opiniones y escuelas, así como los textos sagrados primordiales, es decir, los sermones puestos en boca de Buda (*sūtra*), y los textos sagrados secundarios, como las reglas monásticas (*vinaya*) y los escritos aclaratorios (*abhidharma*) que conforman juntos el canon budista. Los escritos aclaratorios fueron siempre particularmente importantes para la filosofía; en cierto modo, representaron a los «padres de la iglesia» del budismo. En este esfuerzo por llegar a la integridad de los escritos, Kumārajīva y sus sucesores tuvieron tanto éxito que un sinnúmero de textos han sobrevivido hasta hoy sólo en su versión china. En China, no podemos hacernos una idea exacta de lo que el budismo fue en realidad y, sobre todo, de la gran variedad que albergó dentro de sí hasta que él llevó a cabo su labor.

La amplitud de la información facilitada por Kumārajīva no motivó, sin embargo, que todas las tendencias budistas resaltasen de manera indistinta. Más bien se impuso cierto afán de simplificación, ampliación y práctica que se distanció de cualquier teorización demasiado complicada y que ya se había insinuado en el budismo chino temprano. Este impulso representó, a su vez, una tendencia desde el *Hīnayāna* hasta el *Mahāyāna*. El hecho de proceder en este orden se corresponde así con una especie de lógica interna a la hora de enumerar las escuelas budistas que tuvieron en China cierta relevancia, aun cuando no coincida de forma necesaria con su evolución histórica. El célebre experto en budismo Th. Stcherbatsky subdividió el budismo entre el año 500 a. C. y el año 1000 d. C. en tres periodos, de 500 años cada uno, que condujeron del pluralismo al monismo y de éste al idealismo, con lo que primero se negó la existencia de la individualidad, después la de los elementos individuales (*dharma*) y, por último, la del mundo fenoménico en su conjunto. El igualmente célebre experto en budismo Takakusu

Junjiro (a quien se debe la edición moderna y, en sentido filosófico, brillante del canon budista), de origen japonés, aceptó en principio esta división, aunque desde la perspectiva del budismo de Asia oriental propuso una secuencia diferente, que en parte coincide con la secuencia histórica. Considera cuatro etapas en el realismo, pasando por el nihilismo y el idealismo, hasta el «negativismo», a cuyo efecto las dos primeras han de considerarse de corte *Hīnayāna* y las dos últimas *Mahāyāna*. En el realismo se rechaza la realidad de la individualidad; en el nihilismo la realidad de todo, tanto de lo material como de lo sensible, y en el idealismo la realidad de todas las cosas externas; en el negativismo, por último, que en Asia oriental alcanzó un desarrollo considerable, no sólo se rechaza, como en el nihilismo, la realidad de cualquier cosa, sino, además, esta misma afirmación, una paradójica negación de la negación a través de la cual debe alcanzarse un plano de la experiencia más elevado —que por lo demás no puede aprehenderse mediante el lenguaje. La disposición de Takakusu reproduce de la mejor manera la tendencia evolutiva del budismo en China y se recomienda también como fundamento para el estudio siguiente.

Realismo y nihilismo en el Hīnayāna: las escuelas Jushe y Chengshi

La tendencia del realismo, para comenzar con ella, se deja incardinar en principio en la tradición *Hīnayāna*. En el interior de este marco muy amplio, formó parte de una rama de la escuela realista Vaibhāsika, dentro de la cual los Sarvāstivādins, a saber, los seguidores de la Sarvāstivāda («Doctrina de que todo existe») representaron un grupo muy fuerte. Estuvo activa en dos centros, en Gandhara y en Cachemira, y desde allí se extendió hacia China en dos opiniones doctrinales divergentes entre sí. La proveniente de Cachemira apareció en China como escuela Pitan (del concepto *abhidharma*), y

la proveniente de Gandhara como escuela Jushe. Esta última acuñó su nombre a partir del texto escrito por el gran budista indio Vasubandhu (*ca*, 420-500 d. C.), *Abhidharma-Kośa*, cuyo título podría traducirse más o menos como *Colección de los dharma más elevados* y que, con el tiempo, se impuso frente a la escuela Pitan. Mencionamos este trasfondo histórico con el único fin de mostrar hasta qué punto se había ramificado la evolución de las distintas escuelas. Si investigamos un poco, se descubren auténticos árboles genealógicos con diversas ramificaciones que se extienden en todas las direcciones en el tiempo y en el espacio. La tendencia Vaibhāsika, como quizá puede llamarse en su sentido más general a la tendencia realista, se extendió por la geografía mucho más que cualquier otra tendencia: desde India hasta Persia, Asia central, Indonesia e Indochina, e incluso hasta China y Japón.

En el centro de la escuela Jushe, que en consecuencia sólo representa una —aunque determinante en China— rama del budismo realista, se halla el convencimiento de que los *dharma* tienen una existencia efectiva y real, aun cuando sólo se hagan perceptibles respectivamente en el momento puntual del presente y se retiren en las otras dos unidades temporales, el pasado y el futuro. La cita clave a este respecto dice así: «Los tres periodos temporales existen realmente y los cuerpos-*dharma* existen continuamente [en cada instante]». La doctrina budista fundamental de la No-existencia de un Yo no se vio afectada por ello, pues también la escuela Jushe subrayó la esencia compuesta del Yo a partir de un sinnúmero de *dharma* individuales y lo formuló así: «El Yo permanente está vacío, pero los *dharma* son reales». La escuela Jushe, sobre esta base que compartía con la amplia corriente de la tradición realista, se dedicó a estudiar sobre todo tres temas: 1) el tiempo dentro de las tres unidades, de importancia esencial para la existencia y manifestación de los *dharma*; 2) una peculiar teoría del átomo, dentro de la cual aparecen tres tipos distintos de moléculas o de átomos; y 3) (que guarda una débil relación con la anterior) una complicada

sistemática de los diversos *dharma*, descompuestos en 72 «creados» (es decir, unidos en último término al dolor) y tres «increados», a saber, el «espacio» (*xukong*), la extinción mediante la fuerza espiritual (nirvana) y la extinción que tiene lugar con el mero abandono del proceso de causalidad.

El último tema mencionado, a saber, la sistematización de los *dharma*, dispuesta a menudo en forma de tabla y que la escuela Jushe tomó en gran medida de sus predecesores, fue adoptada también en sus resultados, como enfoque y en todo caso en lo relativo a la clasificación, por otras escuelas budistas no realistas. La problemática inherente a la doctrina de esta escuela consistió, no obstante, en que aquí, junto con la idea de las figuraciones y los remolinos eternamente existentes aunque sólo se manifiesten en el momento presente, hizo su entrada también el pensamiento de un sustrato consistente. La escuela Jushe, y con ella toda la tendencia realista, permaneció, sin embargo, sobre la base del budismo en la medida en que se aferró tanto a la idea del «despedazamiento» de la existencia en una cadena infinita de instantes, como de la No-existencia del Yo por ser éste un remolino de elementos *dharma* independientes.

Las escuela Jushe no desempeñó en China ningún papel significativo, pero debe mencionarse si se quiere apreciar de modo correcto la importancia de las tendencias budistas más intensas en China y nos preocupa por qué se impusieron precisamente estas tendencias allí donde se ofrecía toda la gama del pensamiento budista. Lo mismo es válido para la escuela siguiente, la escuela Chengshi («escuela de la Consumación de la verdad», literalmente más bien: «de la realidad»), cuya existencia en China fue, de hecho, efímera, a mediados del siglo v. Recibió su nombre del principal escrito de su fundador indio, Harivarman (*ca.* 250-350), titulado *Satyasiddhi-śāstra* (*Tratado sobre la consumación de la verdad / de la doctrina de Buda*). También esta escuela se puede incardinar en una larga tradición, asentada todavía en la tendencia *Hīnayāna* (según algunos de la *Mahāyāna*), a diferencia de la recién examinada escuela Jushe, aunque formó

parte de una opinión doctrinal nihilista, vinculada con el nombre de Sautrāntikavāda. Para la escuela Chengshi, que en muchos aspectos se basa en la escuela Jushe y que, sin embargo, al mismo tiempo, la niega, es decisivo el hecho de que aquí nos enfrentamos a una doble verdad (*er dì*): por una parte, se reconocen los *dharma*, cuando menos en su aparición presente, como manifestaciones reales y se clasifican en especies (por cierto, en 84 y no en 75) de un modo muy semejante al de la escuela Jushe; pero, por otra parte, sostienen a un nivel más elevado que todos los *dharma* son irreales o están vacíos. De manera análoga, se retoma y transforma la doctrina del átomo de la escuela Jushe, al avanzar en la consideración de las moléculas y los átomos como unidades cada vez más pequeñas, hasta llegar al «vacío total» (*yiqie kong*) con un salto repentinamente cualitativo. En las inclinaciones o «meditaciones» (*xin*), uno debe liberarse poco a poco con respecto a tres formas: de la inclinación al nombre falso, de la inclinación al *dharma* y, por último, de la inclinación al vacío (*jia ming xin, fa xin, kong xin*), pues sólo por detrás de esa liberación se despliega el nirvana.

Críticos de esta escuela procedentes del *Mahāyāna* censuraron que esta concepción del «vacío», la cual también es decisiva en el *Mahāyāna*, se infirese de una especie de proceso de reducción y, por ello, operase como una simple negación de lo real, por así decirlo, como los restos sustraídos a la realidad; carecía por completo de una naturaleza autónoma y trascendente. De hecho, la escuela Chengshi hacía demasiadas alusiones a la escuela Jenshu en tanto que su contraria (como en general los Sautrāntikavādins a los Sarvāstivādins) como para que fueran capaces de desarrollar otro concepto del «vacío». No obstante, este concepto del «vacío» tenía por principio —y de ello hay que ser siempre consciente— de modo permanente un carácter de cabeza de Jano: si en sentido negativo designaba lo ilusivo del Ser, con independencia de lo que se entendiese por ello en cada caso concreto, en sentido positivo y con un vuelvo repentino, designaba precisamente lo absoluto, lo único que no posee

ningún carácter ilusivo. La desilusión podía conducir, por tanto, a algo semejante al vacío en forma de la Nada, pero igualmente a la visión de un plano del conocimiento más rico y por entero nuevo —una circunstancia que ya hemos encontrado en las variantes más diversas al estudiar la «escuela de la Oscuridad».

El mundo como representación: la escuela Weishi

Ubicada entre la escuela realista y la escuela nihilista está, en tercer lugar, la escuela Weishi («Sólo-Representaciones») o escuela Faxiang («manifestaciones del *dharma*»), designada por Takakusu como «quasi *Mahāyāna*». Reduce la existencia de todo el mundo exterior a representaciones mentales internas; sólo éstas son en verdad reales, pues todo lo que parece existir fuera de ellas no lo es. La tendencia puede atribuirse a la escuela india Yogācāra, orientada hacia la concentración en uno mismo o a Vijñānavāda, aunque en sentido estricto también al maestro Asaṅga. Éste fue un hermano mayor de Vasubandhu, a quien ya hemos conocido como fundador de la escuela Jushe, realista y de corte *Hīnayāna*. Según parece, Asaṅga consiguió convertir a Vasubandhu del *Hīnayāna* al *Mahāyāna*, de manera que éste, que más tarde redactó escritos *Mahāyāna* junto con su hermano, simboliza una especie de centro giratorio entre estas dos principales tendencias budistas. El texto principal de la escuela Weishi, el *Mahāyāna-saṁgraha* (*Compendio del Mahayana*), fue redactado por Asaṅga y comentado por Vasubandhu. A pesar de algunos indicios tempranos, parece que la escuela no se fundó en China hasta la actividad del célebre chino peregrino en India Xuanzang (602-664) y de su alumno principal Kuiji; una vez iniciada su actividad, se suprimió un nombre anterior de la escuela, el de Shelun (*escuela de las Explicaciones reunidas* [*śāstra*]).

La teoría de la capacidad creadora de la representación mental que todo lo abarca no deja, sin razón, de ser la doctrina general de

los *dharma* en sus innumerables configuraciones, sino que le confiere un nuevo giro en la medida en que los *dharma* ya no existen de manera independiente, sino que dependen de la representación mental o de la conciencia. Con este aspecto, se califican como «manifestaciones de los *dharma*» (también «rasgos de los *dharma*») [*faxiang*], una expresión que proporcionó también a la escuela su nombre alternativo. La sistematización de los elementos mentales denominados de manera sencilla y abreviada «*dharma*» no fue, en principio, muy diferente de la de las otras escuelas, si bien era particularmente exhaustiva en virtud sus 100 especies. Ello radicaba sobre todo en el hecho de que el «sentido» (*xin*), que en el resto de las tablas sólo había representado una única unidad, en la escuela Weishi se disoció de manera considerable, tanto en sus distintas formas de conciencia y representación mental, como en sus funciones. En lo relativo a las formas de conciencia (*vijñāna*), especialmente importantes para nosotros, se identificaron ocho: en primer lugar, los cinco sentidos; después, en sexto lugar, la «conciencia» en un sentido en verdad global; en séptimo lugar, una especie de subconciencia del Yo, denominada *manas* (y por ser algo único, no designada con el epíteto *vijñāna*), en la que se ordenan todas las informaciones recopiladas por las seis formas de conciencia; por último, en octavo lugar y el más importante, la (ya mencionada) «conciencia-almacén», *ālaya-vijñāna*, en la cual entran y salen la totalidad de los impulsos de la conciencia. Hay muchos receptáculos parecidos, lo cual explica por qué distintas personas pueden tener las mismas representaciones mentales del aparente mundo exterior.

Sobre este telón de fondo, la vida, con su mundo interior completamente real y su mundo exterior irreal e imaginado, se representa como un permanente ir y venir entre las distintas formas de conciencia y la «conciencia-almacén», con la subconciencia *manas* como mediadora: una y otra vez, las llamadas «simientes» penetran en la «conciencia-almacén» que, a su vez, reacciona con «manifestaciones» que de nuevo condicionan o (como dice el término

técnico) «perfuman» de determinada manera nuevas «simientes». De tal manera, se mantiene activo un incesante ciclo interno de la agitación —comparable a un mar encrespado, aunque éste (por seguir aquí con una imagen que ya no se sostiene) puede también, a su vez, ocasionar tempestades con sus olas. No obstante, la redención puede tener lugar, por una parte, mediante la paulatina introducción de simientes «puras», las cuales no suscitan ya ninguna manifestación y, por otra parte, y en un sentido más fundamental, mediante el conocimiento que emana de la subconciencia *manas*, según el cual, el contraste entre un mundo interior del Yo y otro exterior aparente no es nada más que una ilusión. Sólo entonces puede interrumpirse el funesto ciclo de la agitación y el mar encrespado se aplaca poco a poco, hasta yacer tranquilo e inmóvil —es decir, hasta que el estado de nirvana penetre y more en la representación interior.

El punto medio entre los opuestos: la escuela Sanlun

Las tres escuelas analizadas hasta ahora, sobre todo las dos primeras, tuvieron en China una importancia en cierto modo escasa. Mucho más influyente fue, por el contrario, una cuarta escuela, activa con el nombre de Sanlun («Tres tratados»). Constituyó la rama china de la tendencia india Madhyamaka, la «doctrina de la senda intermedia» (en chino, *Zhongdao*), que por su contenido también fue denominada Sarvanśūyavāda o Śūnyatāvāda («doctrina de "Todo está vacío"» o «doctrina de la vacuidad»). Los tres tratados por los cuales esta teoría recibió su nombre chino más usual son, de hecho, tres escritos, dos de la mano del budista indio temprano Nāgārjuna (*ca.* 100-200 d. C.) y uno de la mano de un alumno. Los tres se enfrentan de manera crítica y ascendente a las otras doctrinas, a las del brahmanismo (como ya se ha dicho, oculto detrás del budismo), del *Hīnayāna* y, por último, del *Mahāyāna*. Se insinúa ya con ello el

carácter por principio negador de la escuela; Takakusu la clasificó también como «negativista». Sin embargo, no está próxima a la escuela «nihilista» de Chengshi, sino más bien a la idealista de Weishi, que en India se desarrolló, por lo demás, después de la Mādhyamika y, en cierto modo, como reacción a ella; Vasubandhu, el cofundador de la escuela india e idealista de Vijñānavāda, no vivió hasta tres siglos después de Nāgārjuna.

En China, la doctrina fue difundida por Kumārajīva, lo cual es relevante en este caso no sólo por sus trabajos de traducción, sino también porque se encontraba bastante cercano a esta doctrina. Su alumno chino más conocido, Seng Zhao (374-414), puede considerarse, si no todavía el representante chino más antiguo de la escuela, sí por lo menos su inmediato precursor y pionero. Su mérito consistió, en gran medida, en que supo aproximarla a la inteligencia china en un estilo brillante, aunque a menudo muy orientado por la terminología taoísta. Sus tres escritos principales llevan los títulos: 1) *Las cosas no se transforman* (*Wu bu qian lun*), 2) *Lo no real está vacío* (*Buzhen kong lun*) y 3) *La sabiduría* (*prajñā*) *no posee ningún saber* (*Bannuo wu zhi lun*). En el primero, explica —en el pleno sentido de la doctrina budista originaria que sólo admite una aparición momentánea de los *dharma*, pero en la más radical oposición a la concepción china tradicional de un mundo en incesante transformación— que ninguna cosa y ningún fenómeno se mueven o se transforman, sino que cada uno (como, por ejemplo, una imagen aislada de una cinta cinematográfica) está fijamente encadenado a su momento. Con ello, lo cual es importantísimo, la idea de la «No-trasformación», aunque aparezca en el título del artículo, pierde también su razón de ser, pues sólo es concebible como contraria a la «transformación» verdaderamente real. Por consiguiente, estrictamente hablando, las cosas no se concebirían como en transformación ni en no-transformación, sino por completo ajenas a determinaciones de esta índole. En el segundo escrito, Seng Zhao se dedica de manera análoga al estudio de la «vacuidad». Señala que las cosas son irreales y, por

tanto, están vacías, pero que, en virtud de la acción conjunta de causalidades, poseen, sin embargo, una existencia momentánea e ilusiva, semejante a una aparición mágica. Por este motivo no podría decirse de ellas ni que existen ni tampoco que no existen. En el tercer escrito, se explica, por último, que (a diferencia del saber habitual, que posee siempre un objeto y con ello una limitación) el saber supremo y dirigido a la verdad absoluta, que ha de entenderse como *prajñā*, representa un saber omnisciente y, por consiguiente, al mismo tiempo, un total No-saber. Pero la omnisciencia y el saber particular tendrían cierta relación entre sí. Así, el santo (*sheng*), a cuya conducta se dedica aquí una atención especial, en la medida en que representa el *prajñā*, tendría una especie de doble existencia negada por ambas partes: aunque material (o: «real», *shí*), él es inexistente; aunque inmaterial (o: «vacío», *xu*), él no es inexistente. Su *prajñā*, por vacío que esté, refleja (todo el universo) y, sin embargo, permanece, en la medida en que lo refleja, vacío.

Esta *coincidentia oppositorum*, instrumentada de manera negativa, esta conjunción de todos los contrarios denominada en chino «coincidencia de causalidades» (*Yuanhuí*), distinguió también al núcleo de la escuela Sanlun y explica el calificativo de Madhyamaka, la «senda intermedia». Estas argumentaciones, que mediante reducciones que, en cierta medida, se reflejaban entre sí de manera permanente, intentaban obligar al pensamiento a penetrar en una esfera cada vez más elevada, no se limitaron, sin embargo, a los tres ámbitos seleccionados por Seng Zhao, sino que se extendieron más tarde a todos los ámbitos concebibles, se refinaron y se tomaron como principio, si bien, en este sentido, se podría recurrir a las ideas ya por completo maduras de Nāgārjuna. Éstas se basaban en la antigua reflexión budista de que, para todas las preguntas, podría haber cuatro tipos de respuestas: 1) positiva (sí), 2) negativa (no), 3) relativa (según el caso, sí o no) y 4) rechazadora, que, como tal, abandona el plano de la pregunta (ni sí ni no). La doctrina Madhyamaka, y con ella la escuela Sanlun, se concentraron en exclusiva en esta cuarta forma

de respuesta. Encontraron una y otra vez nuevas negaciones dobles, de apariencia paradójica y en apariencia excluyentes entre sí, como, por ejemplo, la «negación óctuple», formulada en los escritos chinos como: «ningún nacer, ningún perecer; ninguna destrucción, ninguna duración; ninguna unidad, ninguna pluralidad; ningún venir, ningún ir».

La paulatina expulsión del pensamiento y de la representación mental de la esfera mundana de los contrarios mediante una negación progresiva se concibió en la escuela Sanlun como algo extraordinariamente complejo, que precisaba una serie de grados intermedios. Con cierta necesidad estaba incluida en ella, por tanto, la idea de una «doble verdad» (*er dì*). Nos hemos encontrado ya con un concepto de esta índole en la descripción de la escuela «nihilista» de Chengshi, en la cual los *dharma*, en su aparición momentánea, se calificaron en un grado inferior del conocimiento como «reales» y en uno superior como «vacíos»; el concepto de una «doble verdad» era quizá evidente en una cosmovisión que, en cierta manera, estaba habituada a contar con dos tipos de seres humanos, a saber, los monjes y los laicos. En la escuela Sanlun, no obstante, la «doble verdad» se elevó a principio en sentido general, no sólo en un único plano, sino de manera ascendente y simultánea a los tres planos. El representante más célebre de la escuela según Seng Zhao, el monje Jizang (549-623), redactó un artículo breve, pero muy influyente, sobre la «doble verdad», en el que expresó en una fórmula consistente la gradual destrucción del pensamiento habitual. Según la misma, la «dialéctica de la negación» sigue el decurso expuesto aquí: en el primer grado, la verdad mundana de la afirmación ingenua del Ser es anulada y superada por la verdad superior de la afirmación del No-ser. En el segundo grado, la verdad mundana (ahora intensificada) de la afirmación del Ser y del No-ser es anulada y superada por la verdad superior de la negación del Ser y del No-ser. Y, en el grado tercero y supremo, la verdad de nuevo intensificada, pero todavía mundana, del enfoque establecido —según el contexto— en

la afirmación o negación del Ser y del No-ser es anulada y superada por un enfoque que *ni* confirma *ni* niega el Ser y el No-ser. Sólo en este último grado, el conocimiento se convierte en la iluminación que despierta el estado de nirvana. Sólo en este grado, se manifiesta la «vacuidad» de todos los *dharma*. En la retrospectiva se reconocen como meros métodos los diversos grados y formas de la verdad, incluido el último y supremo. Ellos mismos no son el objetivo ni el contenido de los esfuerzos, sino que se trata sólo de medios para alcanzar un fin que, por supuesto, dado que toda formulación estaría vinculada una vez más a un resto de afirmación, no podría ya captarse en palabras.

Capítulo XIV

Las escuelas budistas de origen chino

La identidad entre absoluto y fenómeno: la escuela Tiantai

La escuela Sanlun forma parte de las escuelas budistas de China que, al parecer —como lo demuestra la existencia de Seng Zhao—, estimularon desde época temprana un desarrollo ulterior y creativo del intelecto chino que también se prolongó con posterioridad. Seguramente, este hecho estuvo relacionado con que la negación, cuando menos como principio heurístico, estaba ya presente hasta cierto grado en las más diversas doctrinas de origen chino. Así, la coincidencia de los contrarios ya se prefigura en el taoísmo, sobre todo en el *Dao de jing*, así como la forma de pensamiento dialéctico en las teorías agrupadas en torno al *Libro de las mutaciones* y al yin y al yang. Sin embargo, la escuela Sanlun, con todo su sistema, estaba arraigada en doctrinas que ya habían sido elaboradas por completo en India y que, cuando finalmente penetraron en China, tenían tras de sí una evolución considerable.

No obstante, también existieron escuelas que podrían tratarse como nuevas creaciones chinas por completo o en su mayor parte en la medida en que, o bien introdujeron ideas del todo originales, o bien situaron de forma repentina en el punto central un pensa-

miento que, en los escritos budistas que pululaban hasta el extremo, había ocupado al principio una posición insignificante o un lugar no cubierto por la doctrina fundamental. Es por ello lógico que precisamente estas escuelas gozasen en China de una difusión particular, y no lo es menos que su crecimiento fuese primero algo pausado, pero que después floreciesen durante más tiempo que aquellas escuelas que en India ya se habían formado por completo.

Una de las más importantes entre ellas fue la escuela Tiantai, que Takakusu califica como fenomenológica debido al énfasis que se puso en los fenómenos. Recibió su nombre de la montaña Tiantai, en la actual provincia sureña de Zhejiang, que desde época temprana había sido uno de los centros del budismo en el sudeste. Allí enseñó el maestro budista Zhiyi (también Zhigai, 538-597), quien allanó el camino para el fundador oficial de la escuela, el monje Huiwen (550-577). El texto principal de la escuela (y quizá el texto budista más influyente en China en general), el *Saddharmapuṇḍarīka* (*El loto del buen dharma*, abreviado, *Sutra del loto*), se había difundido ya en algunas de sus partes desde el año 300 d. C., aproximadamente, había sido completamente traducido en 406 por Kumārajīva y, desde entonces, se había comentado una y otra vez, en particular en la región del sureste que justamente otorgó el nombre a la escuela. Otro nombre, igualmente fundado, fue «escuela del Loto».

A semejanza de la escuela Sanlun en Seng Zhao, la escuela Tiantai tuvo un precursor, el maestro budista Daosheng (muerto en 434). En realidad, perteneció a una escuela menor que se centró en otro texto, el *Nirvāṇa-Sūtra*, en una versión *Mahāyāna*. En este sutra, se predicó de manera sorprendente una concepción tan personal y optimista de los últimos fines del budismo que parece no encajar ya en el marco del budismo.

> La vida y la muerte no tienen Yo, pero el Tathāgata (es decir, el Buda en su forma redimida) es el Yo. Los Śrāvakas (discípulos de Buda),

los santos y los Budas-Pratyeka (los Budas que se redimen sólo a sí mismos) son finitos, pero el Dharmakāya (el cuerpo de Buda en el nirvana) es eterno.

El pensamiento revolucionario dentro del budismo que estudiamos aquí consistió en que la disolución del Yo, una de las ideas medulares budistas, se invirtió de repente de tal manera que el individuo, si bien no poseía, en efecto, ningún Yo, al acceder al nirvana recuperaba su propio Yo, idéntico a la naturaleza de Buda. Esta naturaleza estaba ya presente, sin embargo, desde siempre en lo más profundo de cada ser humano. Con ello, se cambió casi completamente la doctrina del No-yo. Pero, por otra parte, se solucionó el problema hasta entonces no aclarado (o, por lo menos, no estudiado de un modo satisfactorio desde un punto de vista psicológico) de qué entidad debía acceder en verdad al gozo del estado de redención del nirvana. La concepción aquí expuesta ejerció un tremendo poder de atracción en todos aquellos que esperaban de la salvación no sólo una redención del sufrimiento cuasi suicida, sino también un verdadero deleite.

A este mensaje del *Nirvāṇa-Sūtra*, defendido por Daosheng, iba asociada de manera indirecta la consecuencia lógica de que no sólo un grupo de elegidos, sino todos por principio tenían la posibilidad de conseguir la redención. Incluso los llamados Icchantikas, que sólo vivían para la satisfacción de sus deseos, portaban dentro de sí de modo germinal la naturaleza de Buda. Si bien esta ampliación de la esperanza de salvación era, en términos muy generales, característica de la tendencia *Mahāyāna*, no siempre se proclamó de manera tan decidida. Por ejemplo, la escuela idealista Weishi, considerada casi siempre como *Mahāyāna* (por Takakusu más bien como «cuasi *Mahāyāna*»), se aferró todavía por completo al concepto de los Icchantikas, en cierto modo condenados eternamente. El *Sutra del loto* había insistido, además, a su manera, en la posibilidad de salvación de todos los seres humanos.

Del pensamiento de una naturaleza de Buda en reposo en cada ser humano y de su identificación con una especie de inextenso punto del Yo en cada persona se dedujo, no obstante, una nueva consecuencia, que en principio parece haber extraído sólo Daosheng, pero que, con el tiempo, habría de adquirir una gran significación para la práctica del budismo chino: la posibilidad de una iluminación y de una redención súbita e integral. En contraposición a la originaria concepción *Hīnayāna*, según la cual el nirvana, dicho de manera plástica, parecía encontrarse infinitamente lejos y sólo podía alcanzarse a través de infinitos grados, ahora estaba, de hecho, en el centro del ser humano, más cerca que todo lo demás. En este sentido, la doctrina de Daosheng encontró en su tiempo un rechazo casi unánime, aunque habían existido ya con anterioridad planteamientos de la misma (en concreto, en Zhidun). También conocemos la argumentación de Daosheng sólo de manera indirecta a partir de documentos ajenos a él que hablan de su teoría. Pero, visto en conjunto, apenas puede discutirse que de esta manera se presagiaron ya pensamientos del budismo Chan (Zen), al igual que, de manera distinta, pensamientos de la escuela Tiantai.

La escuela Tiantai no se sumó, por lo demás, de forma inmediata a la doctrina de Daosheng ni a la del *Nirvāṇa-Sūtra*, sino más bien a la de la escuela negativista Sanlun que acabamos de examinar. Tomó de ella la idea de las «dos verdades», aunque la entendió de forma algo diferente y la amplió con una tercera verdad. Estas «tres verdades» abarcaban en esta escuela: 1) la «verdad de la apariencia» (en realidad «falsa verdad», «verdad irreal», *jia di*), que hacía referencia a la realidad instantánea de los *dharma*; esta verdad se corresponde un poco con la verdad llana y «mundana» de las escuelas Chengshi y Sanlun; 2) la «verdad de la vacuidad» (*kong di*), que la escuela Chengshi había establecido como absoluta y la Sanlun había utilizado con sus negaciones como vía de conocimiento; y 3) la «verdad del punto medio» (*zhong di*) entre las dos primeras verdades,

que la escuela Sanlun había elaborado, pero que de manera intencionada no había formulado como propia —positiva— determinación.

Esta tercera verdad, que abarca la verdad aparente del mundo fenoménico y la auténtica «verdad de la vacuidad», constituyó precisamente el quid de la cuestión en la escuela Tiantai, pues fue expresión no sólo del vínculo, sino también de la identidad real de las dos primeras verdades que sólo de modo aparente se excluían entre sí. Este hecho tuvo consecuencias decisivas, porque significó, a pequeña escala, que en el momentáneo fulgurar de cada *dharma* en el mundo fenoménico entra siempre también en acción su verdadera naturaleza «vacía» y, a gran escala, que entre el Ser verdadero y el Ser empírico o, expresado técnicamente, entre el nirvana y el *saṃśara*, es decir, en el mundo de los fenómenos aquí y ahora, no existe la más mínima diferencia, sino que ambas esferas están en cierto modo entrelazadas. En el caso de la persona individual, recibe con ello, no obstante, su fundamento teórico la idea ya formulada por Daosheng de la naturaleza de Buda, sita en la profundidad de la persona. Esta idea acabó por transformar la vivencia de la fe budista en una medida apenas imaginable.

La identidad de nirvana y *saṃśara* se cimentó en la escuela Tiantai mediante una serie de doctrinas particulares, como la del mundo en diez grados, en cuyos cuatro ámbitos superiores residían los Budas y *Bodhisattavas*, mientras que los seis inferiores estaban reservados a los dioses, los seres humanos, los animales y los diversos malos espíritus. Sin embargo, todas estas esferas eran tan poco aislables unas de otras como lo eran, en general, las «tres verdades». Más bien, en cada una de ellas, estaban contendidas todas las demás y lo mismo podía decirse, en cierta manera, a semejanza de las mónadas, de cada pequeña partícula, que estaba contenida en cada una de las demás. Así lo expresó uno de los lemas más célebres de la escuela Tiantai:

> En cada mota de polvo, en cada pensamiento instantáneo, están contenidos todos los tres mil mundos.[77]

Esta identificación con el universo, incluso de los elementos más pequeños, intensificada hasta lo colosal, que además se extendió de un lado a otro por todas las esferas, condujo de forma necesaria a la concepción de un absoluto común y portador de todo, que desde siempre y para siempre poseía dos lados: un lado puro, no desplegado, siempre idéntico a sí mismo y en el que estaba contenido todo lo circunscrito por la «naturaleza de Buda» (*tathatā*), y una manera impura, desplegada de forma misteriosa en los fenómenos y en permanente transformación, que aparecía ante nuestros ojos como mundo empírico. Con esta idea, que tendría enormes consecuencias en China no sólo para el budismo, sino aún más para el neoconfucianismo relacionado con él, se había consumado de manera definitiva un cambio de rumbo que condujo desde el planteamiento budista originario, que había sido pluralista en todos los sentidos, de nuevo a concepciones monistas que formaban parte más bien de la cosmovisión brahmánica y prebudista. La concepción que cobra forma, de modo indirecto, de una entidad similar al fondo del alma más profundo del individuo, la naturaleza de Buda, que a su vez es idéntica a un absoluto que todo lo abarca, resulta difícilmente compatible con los antiguos pensamientos budistas, aunque quizá sí con la relación entre el alma del mundo *brahman* y las almas individuales *puruṣa* del brahmanismo. El hecho de que el budismo se impusiese en China con tanto éxito precisamente en una forma que apelaba a ideas que lo habían precedido, cuyo rechazo había ocasionado en un principio la propia génesis del budismo, fue un fenómeno fascinante, aunque también un poco desconcertante.

77. *Jingang pi [Taisho shinshu] Daizokyo*, 55 vols., Tokio 1924-1928, 46.782).

La gran síntesis: la escuela Huayan

El impulso hacia la síntesis y, al mismo tiempo, hacia la unificación resulta válido también para la última escuela importante en el ámbito filosófico. Llevaba el nombre del texto principal, especialmente venerado por ella, el *Avataṁśaka-sūtra* (en chino, *Huayan*), que en la versión sánscrita habría de transcribirse como *Sutra de la guirnalda de flores*, y en la traducción china como *Sutra del resplandor de las flores*. Según parece, el Buda histórico lo predicó tras su iluminación, aunque nadie lo comprendió en su integridad. Fundada de manera oficial por el monje Fashun (Du Shun, 557-640), aunque en la práctica se diera a conocer por el monje Fazang (643-712), la escuela aparece casi en cada aspecto como una continuación de la escuela Tiantai, a la que más bien complementó sin entrar en competencia con ella. La escuela Huayan —dejando a un lado la escuela Chan, asentada en un plano completamente diferente— fue la tendencia budista más grande y poderosa en toda China.

En su estructura docente resulta central (a semejanza de la escuela Tiantai) la concepción de un absoluto que todo lo abarca, para el cual se encontró una expresión algo anticuada, a saber, *dharmadhātu*, en chino *fa-jie*, aproximadamente «mundo de *dharma*». Este absoluto existía al mismo tiempo en dos formas, que podían concebirse como potencialidad y actualidad, o como idea y fenómeno, y que en chino se designaban con el concepto *li*, «estructura», por un lado, y *shi*, «acontecimiento», por otro. Además de la opinión ya representada por la escuela Tiantai, según la cual cada fenómeno aislado portaba consigo siempre la totalidad, la escuela Huayan subrayó también la relación inmediata (es decir, no sólo la que tenía lugar a través del absoluto) de todos los elementos del Ser entre sí. El monje Fazang tuvo muchísimas dificultades para explicar a sus alumnos las distintas especies según las cuales, en primer lugar, la forma potencial y la forma actual de lo absoluto estaban entrelaza-

das, pero también para aclarar de qué manera todos los fenómenos particulares eran idénticos a este absoluto y estaban, a la vez, entreverados en cada uno de los demás fenómenos particulares. De él se conocen dos parábolas muy plásticas mediante las cuales intentó conseguir que lo comprendiesen:

Cuando en el año 704, Fazang conversó con la tristemente célebre emperatriz de la dinastía Tang, Wu Zetian (reinado, 684-705), que mostraba sus simpatías por el budismo, sobre el *Avataṁsaka-sūtra*, señaló al final un león dorado que ocupaba un lugar en el palacio y ejemplificó con él estas tortuosas relaciones: en primer lugar, está la interacción entre el oro y la figura del león. El oro se corresponde aquí (dicho sea entre paréntesis, de manera inversa a como nosotros quizá lo percibiríamos) con la forma *li*, es decir, con la forma «potencial» de lo absoluto, mientras que la figura del león simboliza la forma *shi*, es decir, la actualización. En esta interacción, lo real y lo «vacío» están unidos entre sí de manera indisoluble, pues si bien existe el oro como materia, su momentánea figura de león es, sin embargo, por completo atípica y, por consiguiente, está «vacía». Por otro lado, la figura del león imita efectivamente a un león, pero en el mejor de los casos puede suscitar en el observador la ilusión de un león real de carne y hueso, y está, por tanto, igualmente «vacía». (Esta doble «vacuidad» emerge cuando —algo que Fazang no hizo— la afirmación «el león es de oro» se invierte y se dice: «el oro es de león».) Pero de la imagen del león dorado puede inferirse también la interdependencia entre todos sus elementos particulares, pues cada una de sus partes, como sus orejas, su cabellera o su cola, requiere todas las demás y esto no sólo en el caso de un león, sino de todos, ya sean de carne y hueso o de oro. Con la aparición de uno de ellos se ven afectados todos los demás.

El ensayo de Fazang comentado a menudo sobre el león dorado (*Jin shizi zhang*), en el cual se analizan de forma exhaustiva estos aspectos y se muestran en todos sus estratos, constituyó, gracias a su elaboración escrita, uno de los textos centrales de la escuela Huayan.

Una imagen más impactante (aunque por ello de difícil interpretación) la ofrece quizá la otra demostración de la idea fundamental de la escuela atribuida a Fazang: se cuenta que dispuso diez espejos ante sus alumnos, de tal modo que estaban ubicados exactamente unos frente a otros según los ocho puntos cardinales, además de arriba y abajo. Después, en el foco exacto de todos estos espejos colocó una pequeña figura de Buda, que iluminó con una vela. Los infinitos reflejos de esta figura, que en sí simbolizaba lo absoluto, pero, al mismo tiempo, también los infinitos reflejos del vacío mismo, proporcionaron de manera inimitable una comprensión directa y concluyente de las doctrinas fundamentales, como nunca habría podido alcanzarse con palabras, cuya capacidad, en último término, se ve siempre sobrepasada en este terreno.

El esfuerzo de la escuela Huayan tanto por encontrar lo uno en el todo y el todo en el uno, como por vincular de manera transversal cada elemento con cada uno de los demás elementos, ha ocasionado que, en general, se le haya atribuido el apodo de «totalista». Sin embargo, esta designación es también adecuada a la escuela en otro sentido: a saber, en la medida en que intentó integrar de manera muy concreta dentro de sí todas las demás escuelas budistas. En China pueden constatarse, desde una época relativamente temprana, propuestas de llevar de algún modo a una trabazón plena de sentido la desconcertante multiplicidad de opiniones doctrinales y tradiciones divergentes; seguramente, tiene relación con la circunstancia ya resaltada antes de que el budismo penetrase en China, de manera más o menos simultánea, con todas las formas evolutivas desarrolladas en casi ocho siglos de existencia. Una adecuada estructuración de la doctrina budista según las escuelas, contando con doctrinas cuyo contenido de verdad era más llano o más elevado, parece haber sido sólo posible cuando la concepción de una verdad doble o múltiple se impuso también en las distintas opiniones doctrinales.

No encontramos, por tanto, una estratificación tan acusada de las escuelas budistas hasta la escuela Tiantai, que desarrolló también

por primera vez el pensamiento de una verdad múltiple. Según esta escuela, la estratificación se remitía a la gradación de los sermones del propio Buda histórico, de forma que éste habría enseñado de manera intencionada verdades más simples a un nivel más llano y, por decirlo así, propedéutico, que después se enaltecieron hasta niveles cada vez más elevados y a las que progresivamente se dio forma con una «rotundidad» cada vez mayor. La escuela Huayan continuó elaborando este esquema, que en la escuela Tiantai había abarcado ya cinco niveles, y lo refinó hasta diez niveles o grados en total, con los que se correspondía, respectivamente, una doctrina u opinión doctrinal budista. A este respecto, se siguió más o menos la secuencia que habíamos observado antes en la consideración de las escuelas budistas, es decir, y hablando en términos generales, la transición paulatina desde el *Hīnayāna* hasta el *Mahāyāna*, desde un modo de ver más realista a uno cada vez más idealista en el plano ontológico y, en la doctrina de la redención, desde la concepción de una senda estrecha para unos pocos elegidos hasta la de una calle ancha para la humanidad en su conjunto. En este sentido, la escuela Huayan se engalanó con el epíteto de la «rotundidad», pues en ella estos pensamientos se perfeccionaron en un grado sumo. De hecho, no solamente desarrolló sus propios pensamientos nuevos, sino que también adoptó en su seno los de sus adversarios y competidores, aun cuando los dispusiera de un modo tan natural que todos pareciesen gravitar en torno a la escuela Huayan como punto culminante de la evolución.

Las escuelas del budismo religioso en China: jingtu y chan (zen)

Si se contempla la evolución experimentada por el budismo como movimiento intelectual en general, y en China en particular, se presenta como un proceso de generalización y simplificación, aun-

que también de liberalización, según el cual el budismo en algunos aspectos regresó a su punto de partida, que había sido, asimismo, hasta cierto punto sencillo. En este hcho también influyó que componentes situados más allá del ámbito filosófico entrasen en acción de manera creciente. Esto no significó que el ideal del «conocimiento» o de la «iluminación», que siempre había ocupado el centro junto al ideal de la «tranquilidad», hubiese perdido su valor fundamental, sino sólo que el conocimiento se concibió como algo que en realidad estaba fuera de lo inteligible en el campo verbal. Estos ámbitos podían estar ubicados en cierta manera más acá o más allá del ámbito de la intelectualidad, pero en ambos casos no podían incluirse ya dentro de la filosofía. En concreto, se trataba de la pura creencia, por una parte, y de la pura actitud vital (es difícil encontrar una manera mejor de formularlo), por la otra. Ambos habían sido discutidos también por el budismo y habían demostrado en su seno una fuerza vital y una capacidad de transformación asombrosas. Una de las esferas, la de la creencia, estaba representada en la budista «escuela del Puro País» (*Jingtu*; en japonés, *Jōdo*), y la otra en la «escuela de la Meditación» (*Chan*; en japonés, *Zen*). Un antiguo proverbio chino decía que la teoría del budismo chino estaba contenida en las doctrinas de las escuelas Tiantai y Huayan, pero su práctica en las escuelas Jingtu y Chan. Aunque con tal presuposición quedarían fuera de nuestro foco de observación las dos escuelas mencionadas en último lugar, sí merecen —en gran medida por la enorme relevancia que tuvo la «práctica» en todos los sistemas filosóficos chinos— que se hagan algunos comentarios al respecto.

En el centro de la «escuela del Puro País», se encuentra la esperanza de una reencarnación en el paraíso Sukhāvatī, en el que reina el Buda Amitābha. Él, el «Buda de la Luz Infinita», es un Buda particular que no es idéntico al Buda histórico, sino que más bien representa una encarnación de la iluminación pura en toda la extensión de la palabra. El paraíso Sukhāvatī, el «Puro País», solamente podía ser un paso previo hacia el nirvana, según la creencia

original budista que entonces seguía, por supuesto, teniendo todavía validez, pero se trataba de un paso tan colorido y tentador que de inmediato dejó en la sombra al propio nirvana. No obstante, lo decisivo fue que la redención, según la concebía esta escuela, no era alcanzable por el propio esfuerzo del intelecto ni a través de las buenas acciones, sino sólo por la fe y la invocación del Buda Amitābha (en chino, Amito, Ami, Mito; Wuliang, Wuliang guang). Evidentemente, este pensamiento liberó infinitas energías en el ámbito de la oración y de las demás prácticas religiosas. Puesto que, por un lado, no tenía especiales pretensiones de realizar un trabajo intelectual o relativo a la manera de vivir y, por otro, puso ante los ojos un objetivo atractivo y fácilmente inteligible, esta forma de budismo se extendió sobre todo por el pueblo. Como las otras escuelas, podía remitirse a numerosas tendencias tradicionales, en el fondo incluso a más que el resto de las escuelas. Así, parece que defendieron el budismo Amitābha tanto Vasubandhu, quien ejerció un papel de apoyo en el seno de las tendencias realista e idealista, como Nāgārjuna, a quien hemos conocido como antepasado de la escuela Madhyamaka o de la negativista escuela Sanlun; también el sutra principal de la escuela, el *Sutra del Puro País* (*Sukhāvatī-vyūha*), que contiene una descripción del paraíso en su versión larga y en su versión breve, fue traducido no menos de doce veces entre 147 y 713. La fuerza persuasiva que, en todo caso, emanó de la escuela del Puro País y que se extendió por la vida pública fue tremenda, cualitativamente más abarcadora que la de cualquier otra escuela. Hasta el día de hoy, la veneración del Buda Amitābha, y con ella la escuela Jingtu, ocupan un lugar medular en el conjunto del culto budista, en el que ha de incluirse en gran medida la actividad en los templos.

Un papel de apoyo similar al de la escuela Jingtu en el pueblo lo desempeñó el budismo Chan en la clase social instruida. A primera vista, esto puede parecer sorprendente, pues precisamente tomó por principio no colocar ningún texto sagrado, ningún sutra en el punto

neurálgico de su proclamación, es decir, «no apoyarse en palabras ni escritos», sino trasmitir la doctrina de manera inmediata, «de un sentido a otro sentido». Por supuesto, existen, pese a ello, también numerosos textos Chan, pero son en cierta manera tardíos y no poseen en modo alguno una relevancia decisiva. Esta distancia con respecto a toda clase de estipulación verbal significó también en rigor cierta distancia con respecto al propio budismo, en tanto en cuanto éste tuvo al principio cuando menos un mensaje que transmitir. Sin embargo, permitió un grado casi ilimitado de libertad y de capacidad de adaptación a las más diversas condiciones culturales. Por ello, no es ningún milagro que el budismo Chan, en su conversión japonesa como *Zen*, haya adquirido una preeminencia mayor que todas las demás escuelas budistas también en Occidente y que haya podido mantenerla en un entorno moderno y muy industrializado, como el que se ha desarrollado con el tiempo en el mismo Japón. La ausencia de tradiciones escritas vinculantes no significó, por lo demás, que la escuela careciese de disciplina interna; ésta desempeñó más bien un papel eminente e importante en la relación directa entre maestro y discípulo, en cuanto que la mediación sólo tenía lugar por esta vía directa.

La introducción del budismo Chan en China, en la medida en que pueda hablarse de un acontecimiento delimitado con tanta precisión, está rodeado de muchas leyendas. En su centro está el maestro Bodhidharma, hijo de un rey del sur de India que, a pesar de algunas dudas expresadas a su respecto, parece haber sido una figura histórica. En el año 520, aproximadamente, se encontró con el gran protector del budismo en China, el emperador Wudi, de la dinastía Liang. Cuando éste le preguntó qué méritos había adquirido el emperador mediante la fundación de numerosos monasterios, la copia de incontables escritos sagrados y sus demás esfuerzos en apoyo de la religión, Bodhidharma respondió fríamente: «absolutamente ninguno». El emperador reaccionó preguntando cuál era la suprema «Noble Verdad». Bodhidharma contestó de manera seca: «Está vacía, no

existe en absoluto». Y cuando el emperador, atónito, preguntó, por último, quién era en realidad su interlocutor, recibió como respuesta: «No lo sé, majestad». Bodhidharma se dirigió después hacia el norte y fundó su escuela en la montaña Wutai, en el norte del actual Shanxi. En el siglo VII, la escuela se dividió en una rama del norte, que se adhirió al principio de la iluminación paulatina a través de la meditación y que está representada por el maestro Shenxiu (605-706), y una rama del sur, que aspiraba a la iluminación repentina, ya predicada por el maestro budista temprano Daosheng. La rama del sur fue fundada por el maestro Huineng (638-713). La escuela del sur acabó por imponerse en la tendencia Chan con gran celeridad y con esta forma se difundió también en Japón el budismo Chan.

Así, la meditación ocupó también un lugar preeminente en todas las demás escuelas budistas; su peculiaridad en la escuela Chan sólo radicó en que en ésta, a falta de otros métodos para despertar la conciencia, la meditación ocupó una posición por completo medular. La forma de meditación parecía remitirse aún a la estructura de la escuela prebudista Sāṃkhya de India, que ya hemos mencionado una vez, la cual, con ayuda de la meditación, intentaba hacer perceptible el alma eterna, indestructible (*puruśa*) y enfrentada a la entidad compleja y perecedera de los elementos físicos y psíquicos (*guṇa*). Por lo demás, en el budismo Chan, que, como es evidente, no conocía ningún concepto del alma, la meditación se utilizó más bien a la inversa para experimentar de manera inmediata y existencial la «vacuidad» —este fenómeno con cabeza de Jano, ubicado entre la Nada y el universo. Su objetivo no era, por ello, como en otras formas de meditación budista, la tranquilizadora concentración de pensamientos y sentimientos que había de conducir al conocimiento, sino la cesación, la *aniquilación* de todo pensamiento y de todo sentimiento. La escuela Chan creó con ello, en la práctica, el equivalente del «camino intermedio», que la escuela Sanlun había prefigurado de manera intelectual con la aniquilación simultánea y en tres pasos de la afirmación y de la negación, camino que había

convertido también en obligado para las escuelas Tiantai y Huayan. Al igual que la coincidencia del mundo fenoménico y del mundo verdadero, de *saṃsāra* y *nirvāṇa*, debía hacerse intelectualmente comprensible en estas últimas mediante la progresiva reducción del pensamiento; asimismo, tenía que suceder en la escuela Chan a través de la sensación. Esta vivencia se consideró ubicada más allá de las palabras y, además, según la concepción de la determinante escuela del sur, como un acontecimiento por entero repentino, por el cual la frontera artificial que separaba los dos ámbitos en cierta manera se desmoronaba de súbito. Ello trajo consigo que, junto a la meditación, no sólo se hiciese uso de las enseñanzas orales, sino también de todos los demás métodos posibles del despertar. Por su carácter drástico, la escuela Chan se dio a conocer de un modo muy particular; de dichos métodos formaban parte, por ejemplo, los guiños de ojos o una sonrisa en apariencia sin sentido, así como los inesperados ataques de cólera y, en buena medida, los golpes. De lo que se trataba con todo ello era de provocar una conmoción que ocasionase una especie de quiebra de la personalidad global. Precisamente la ruptura de los más distintos tabúes, que podía llegar a incluir la afrenta y la difamación del propio Buda y de su doctrina, parecía en especial adecuada para este propósito.

Las historias en las que se habló de los diálogos y acciones de célebres maestros Chan que condujeron a dicha ruptura recibieron el nombre de «casos públicos» (*gong'an*, en japonés *kōan*). Traducidos del chino o del japonés, han gozado y gozan también en Occidente de una popularidad muy a la moda, que a menudo se debe solamente a la atracción del absurdo y no al resplandor de una verdad elevada y «vacía». En cualquier caso, los tres *gong'an* siguientes son de origen genuino y proceden de dos maestros del siglo IX (el primero de Yixuan y el segundo y tercero de Benji del Kaoshan, 840-901):

> Un monje preguntó: «Maestro, ¿a qué tradición pertenecéis?». El maestro respondió: «Cuando yo todavía era alumno de Huangbo, le

hice esta pregunta tres veces y las tres veces me golpeó». El monje no supo qué decir a eso. Entonces el maestro le gritó, lo vapuleó y exclamó: «¡No claves ninguna estaca en el espacio vacío!».[78]

Un monje se quejaba ante el maestro y decía: «Me siento enfermo de muerte, ¡oh, por favor sáname!». «No», respondió el maestro, «no te sanaré». «¿Y por qué no?», pregunto el monje. El maestro respondió: «Para que no vivas ni mueras».[79]

Un monje preguntó: «¿Cómo puede expresarse el silencio?». El maestro contestó: «No quiero expresarlo aquí». «Ya, ¿y dónde queréis expresarlo entonces?», preguntó el monje. El maestro dijo: «La pasada noche perdí tres monedas en la cama a medianoche».[80]

Las escuela Chan, que tuvo su periodo de pleno apogeo relativamente tarde, en los siglos VIII y IX, y de la que proceden las historias aquí citadas, representó de forma curiosa y simultánea el punto culminante y la autodisolución del budismo en China. En ella, el budismo se despojó de más elementos de su origen extranjero que en ninguna otra escuela budista sobre territorio chino. Gracias a lo cual, estuvo en condiciones de penetrar de manera profunda también en la clase social instruida china. Esto ocasionó en gran medida que el budismo pudiese a través de ella influir con mayor intensidad en la filosofía china, aunque la escuela Chan no representase en modo alguno ninguna tendencia filosófica, pues a este respecto era total y conscientemente neutral. Lo mismo puede decirse de todos los vestigios budistas que pueden constatarse en la filosofía china de la época posbudista, más o menos del siglo X en adelante, aun cuando en sentido estricto haya que atribuirlos a escuelas por entero di-

78. *Fuzhou Caoshan Benji chanshi yulu [Taisho shinshu] Daizokyo,* 55 vols., Tokio 1924-1928, 47.537c).

79. *Fuzhou Caoshan Benji chanshi yulu [Taisho shinshu] Daizokyo,* 55 vols., Tokio 1924-1928, 47.538c).

80. *Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu [Taisho shinshu] Daizokyo,* 55 vols., Tokio 1924-1928, 47.496b).

ferentes. El extraordinario efecto que tuvo la escuela Chan consistió precisamente en que manifestó una especie de budismo no budista que —sin dejar de permanecer dentro de una coherencia en verdad budista— trascendía la «teoría» en sentido estricto, la «doctrina», y que pasaba a la práctica de forma inmediata, aspecto que en China gozó siempre de un poder de atracción muy particular.

Capítulo XV

La reforma confuciana

La suplantación del budismo

Si abarcamos con la vista los apenas mil años de historia de la hegemonía ideológica del budismo en China, podemos dividirla de manera esquemática y a grandes rasgos en tres periodos: el periodo del budismo temprano, desde el siglo I al siglo III, en el cual el budismo se infiltró cada vez más en la filosofía china autóctona y, al final, la conquistó desde dentro; más tarde, el periodo de apogeo budista, entre los siglos IV y VII, en el cual casi toda la vida intelectual estuvo caracterizada por el budismo; y finalmente, el periodo del budismo tardío, en el que éste fue cada vez más impugnado desde fuera y en su interior mismo se infiltraron sistemas de pensamiento chino. En conjunto, puede también constatarse un proceso progresivo de asimilación de elementos chinos que, si bien, al final, no supuso la total destrucción de la doctrina, sí implicó su aplanamiento y debilitación, que dentro de la elite instruida se puso de manifiesto en gran medida en una especie de conciliación con las otras dos principales cosmovisiones, el confucianismo y el taoísmo, así como en la simultánea supresión de los componentes religiosos en las clases populares.

Este cambio paulatino no se produjo por casualidad, sino que estaba prefigurado ya de antemano en las doctrinas budistas fun-

damentales, las cuales mostraban una visión del mundo del todo pesimista y, por tanto, sólo con relativa dificultad y de manera muy indirecta podían ocupar una posición en realidad justificable en el tejido del Estado chino. Resulta así lógico que la época de apogeo del budismo coincidiese con una etapa que se extendió *entre* dos dinastías, entre la de los Han (206 a. C. – 220 d. C.) y la de los Tang (618-906), cuando el imperio se encontraba por completo fragmentado: más de la mitad del país y, en concreto, los antiguos territorios medulares del norte se habían perdido. En estas regiones del norte, no menos que en las todavía chinas del sur, se sucedieron en una frenética secuencia numerosas dinastías, que con sus disputas asolaron el país y que sólo con dificultad permitieron que surgiese el pensamiento de que el mundo de Aquí y Ahora fuese un lugar de permanencia y de felicidad. Por último, la soberanía del estado se hallaba también allí donde era capaz de imperar, en permanente competencia con otros poderes que escapaban, en gran medida, a su control: tropas auxiliares en el extranjero, camarillas de aristócratas y monasterios, por sólo mencionar los más importantes. Siguió siendo así todavía durante la dinastía Tang, bajo la cual, no obstante, comenzó a mostrarse en el siglo IX cierta resistencia contra el budismo en tanto que fuente presunta o efectiva de los males —un acto de fuerza que no produciría un efecto hasta la dinastía Song (960-1280), la cual, poco después, sucedería a la Tang.

El budismo en China floreció, pues, expresado de forma algo exagerada, sobre el suelo de la experiencia del dolor y del pluralismo, las dos ideas que ocupaban también el centro de la doctrina budista. El movimiento contrario al budismo, el cual, si bien se derivó en parte del taoísmo, en lo esencial estuvo abanderado por el confucianismo (que, dicho sea entre paréntesis, en esta ocasión intentó relacionar el taoísmo con el budismo e impugnarlo igualmente), y por ello se basó en la concepción opuesta: por un lado, en esforzarse por llegar a un dominio concreto de la existencia y, por otro, en el ideal de «unidad» en todos los ámbitos concebibles

—ya fuese, a gran escala, la unificación espacial del imperio y la institución temporal de los funcionarios bajo un único soberano, o la fidelidad de una mujer a un único esposo («viuda casta»). En la práctica, la lucha contra el budismo se llevó a cabo, por una parte, de manera muy directa, mediante persecuciones dirigidas sobre todo contra los monasterios y que en el año 845, durante la segunda mitad de la dinastía Tang, alcanzaron su punto culminante. No menos de 4.600 monasterios y 40.000 sagrarios fueron destruidos entonces y 260.000 monjes y monjas fueron reducidos al laicado por la fuerza. Por otra parte, se fomentaron también las fuerzas antibudistas, en concreto por medio de la progresiva desarticulación del sistema de exámenes estatales y mediante la institución de academias que poco a poco disputaron a los monasterios el rango de centros de enseñanza espiritual. En este contexto, ha de pensarse en la primera impresión de los clásicos (*Nueve Clásicos*) en el año 932. Tuvo lugar en época asombrosamente tardía —sobre todo si se piensa que la invención de la impresión tipográfica se remonta, en todo caso, al siglo VIII y que hasta entonces había beneficiado al budismo, hasta el punto de que, en el fondo, había surgido a través de éste: en concreto, mediante la promesa de una mejora del karma en la reproducción múltiple de los escritos sagrados. La impresión tipográfica de los clásicos confucianos llegó, no obstante, en un periodo lo bastante temprano como para fortalecer del modo más efectivo el movimiento confuciano contrario al budismo.

Los efectos permanentes del budismo

La reconquista de China por una cosmovisión china supuso, pues, un largo proceso cuya duración fue por entero adecuada a esta reorientación. Si en el siglo III el pensamiento chino, como puede detectarse en las doctrinas de la «escuela de la Oscuridad», había adquirido poco a poco una mayor capacidad de abstracción (y en

igual medida había perdido, por lo demás, nitidez y capacidad de aplicación en el estado y en la sociedad), hasta que, en el periodo auténticamente budista, el mundo real había desaparecido casi por completo y sólo había quedado el interés por su disolución, de igual modo, en este momento se encauzó todo en la dirección opuesta: las cuestiones de la vida social ocuparon cada vez más el centro, el argumento histórico volvió a adquirir peso en la argumentación y también el lenguaje de nuevo fue más sencillo y conciso —en pocas palabras: todos los rasgos de la filosofía china que, según la actitud, se habían valorado de forma positiva o negativa, y que ya habíamos descrito con anterioridad, salieron lentamente a la luz.

Esto no significó, sin embargo, que el pensamiento hubiese sencillamente regresado al momento alcanzado con la penetración del budismo. La peculiar excursión a otro mundo —en concreto, a uno caracterizado por la cultura india—, que al mismo tiempo había sido un viaje hacia el exterior del mundo del Aquí y el Ahora, no había dejado en absoluto intacto al pensamiento chino, por mucho que éste porfiara ahora por acordarse de sus auténticas raíces. El budismo lo había desposeído de buena parte de su sencillez e ingenuidad y lo había dotado de una precisión y una capacidad de discernimiento mucho mayores. La filosofía china posbudista, en su contenido y en sus métodos, puede describirse en gran medida como un compromiso entre estas dos tendencias. Por esta razón, se encuentran también influencias directas del budismo junto a otras indirectas y contradictorias, es decir, aquellas surgidas a partir de una reacción adversa. De estas últimas formaba parte, sobre todo, la tendencia ya mencionada a la idealización de la unidad y la uniformidad, quizá surgida del trauma de siglos de desintegración política, espiritual e incluso ideológica, que parecía seguir corroyendo el interior del budismo debido a sus innumerables escuelas diferentes. Pero de ella forma parte también cierta desconfianza frente a las dimensiones demasiado grandiosas del tiempo y del espacio con las que el budismo había tratado siempre de manera tan pródiga, aunque también con aque-

llas dimensiones inabarcables desde un punto de vista conceptual —una inclinación que desde entonces ha caracterizado con frecuencia la persistencia de la filosofía china en vías estrechas y, con ello, junto con la predilección por la unificación y la equiparación, en cierta disposición a la simplificación y al anquilosamiento que ocasionaron que la inteligencia china se resintiese cada vez más a partir del siglo XVII.

En lo que concierne a las influencias directas del budismo, éstas son muy diversas y, a la vez, difíciles de aislar. Se ponen de manifiesto, por ejemplo, en un discurso muy transformado con respecto al pasado, en el cual se hizo un énfasis particular en el diálogo, así como —a pesar del retorno generalizado a una aplicación práctica de la filosofía— en una capacidad de teorizar considerablemente intensificada y en un mayor placer por teorizar. En los contenidos, las influencias budistas pueden comprobarse, de alguna forma, en casi todas partes. Aquí, quisiéramos resaltar en particular dos momentos, entre otros posibles: 1) la concepción nueva o, cuando menos, el nuevo énfasis que se puso en la relación recíproca entre un plano ideal de los principios y un plano concreto de las realidades, que se insinúa en ocasiones como un eco de la teoría budista del *dharma*; y 2) la convicción de una identidad incondicionada entre el fundamento originario del Yo y el del universo, que no sólo es reconocible, sino que también puede experimentarse en la meditación, lo cual fue defendido de forma semejante, sobre todo, por la escuela Tiantai, pero también por el budismo Chan. Ambas ideas fueron muy relevantes para el neoconfucianismo en sus más diversas variantes.

El «movimiento del viejo estilo»

La reactivación del confucianismo resultó ser, no obstante, una tarea casi irresoluble por diversas razones. Por una parte, el confu-

cianismo, en tanto que cosmovisión, no estaba en absoluto definido con precisión en la dinastía Tang, sino que pervivía sólo como un código moral de la clase ilustrada, cuya orientación podía, además, ser por completo budista. La tradición confuciana no era, por otra parte, en modo alguno, uniforme: en primer lugar, existía la división entre la opinión doctrinal de Mengzi y la de Xunzi ya en la época previa a los Han; a continuación, la controversia entre la escuela del Texto Nuevo y la del Texto Antiguo durante la época Han e inmediatamente después; y, por último, la peculiar mezcla de elementos confucianos, taoístas y, según parece, del budismo temprano en las diversas formas de la «escuela de la Oscuridad», que por lo menos de cara al exterior se manifestaba como confuciana. Además, el lenguaje técnico, que (de forma comparable al latín) se había separado ya de la lengua hablada desde el nacimiento de Cristo, aproximadamente —o mejor dicho: se había quedado por detrás de éste—, había tomado de manera directa o indirecta tantos elementos del budismo que resultaba difícil expresar todavía en él de alguna manera las ideas confucianas fundamentales. En consecuencia, se trató primero de restablecer el confucianismo de algún modo como filosofía global; en segundo lugar, de conferirle una dirección inequívoca, lo que implicaba, en la práctica, la selección de obras canónicas; y, en tercer lugar, de encontrar un lenguaje, o de reencontrarlo, en el que pudieran expresarse las máximas confucianas.

La tendencia antibudista empezó, no sin lógica interna, por la última de las tres tareas mencionadas, la transformación del lenguaje escrito. Éste había adoptado —cuando menos, en parte, bajo la influencia budista, es decir, de India y de Asia central— un carácter elocuente y recargado, que, entre otras cosas, trabajaba siempre con frases paralelas y que, sin duda, evidenciaba a menudo un alto nivel artístico, pero que, con frecuencia, se deleitaba en sus meras formulaciones preciosistas. Era más el estilo de los poetas que el de los funcionarios de la administración, gracias a los cuales los confucianos dominaban la escena a su conveniencia. A mediados del siglo VIII, es

decir, alrededor de un siglo después de la gran persecución contra los budistas, se inició entre los intelectuales la tendencia a rechazar el elegante estilo escrito dominante y a sustituirlo por otro mucho más escueto, menos poético y a la vez con una forma gramatical mucho más acentuada. Estos esfuerzos circularon con el nombre «Movimiento del estilo antiguo» (*guwen*), justificado en la medida en que, al elegir este estilo más sencillo, se recurría a la lengua de los siglos I al IV a. C. A este retroceso hacia la época prebudista del pasado más remoto iba también asociado de inmediato el retorno a la filosofía y la ideología chinas autóctonas y prebudistas. Dicha asociación o, mejor incluso, identidad del movimiento literario y lingüístico, así como del movimiento ideológico y político, parece, por lo demás, ser típica de China. Se ha repetido en diversas ocasiones también en época moderna, sobre todo en 1917 en la llamada «Revolución literaria», en la que se sustituyó de forma definitiva la arcaica «lengua escrita» por la lengua coloquial hablada, en gran medida con el objetivo declarado de provocar una subversión total del sistema de valores confuciano. Hacia finales de la dinastía Tang, la exigencia de un renacimiento del viejo estilo literario, por así decirlo, no adulterado e inconfundible, fue en todo caso de la mano de la exigencia de una reactivación de los antiguos ideales chinos y del exterminio de toda influencia foránea.

Han Yu

La figura determinante de este forcejeo creciente que terminó por transformar la totalidad de la filosofía china fue Han Yu (768-824). Fue político antes que literato o filósofo. En su posición como censor, que exigía la crítica de los más altos representantes del Estado e incluso del emperador, y que, por ello, representaba una ocupación con peligro de muerte, tuvo que enfrentarse de por sí con cuestiones ideológicas, deber que cumplió con especial resolución.

Su escrito más célebre, que en su formulación supuso un ejemplo iluminador para el «estilo antiguo» y que con estas características aparece en todas las antologías relevantes, fue un memorándum dirigido al emperador, en el que lo criticaba con vehemencia por haber presenciado desde su tribuna una procesión solemne con ocasión del traslado de una reliquia, en concreto de un hueso de Buda, que incluso se había llevado a palacio para su adoración. En este escrito, que a Han Yu casi le costó la cabeza y que, en todo caso, conllevó la pérdida de su puesto y un largo destierro, se encuentran ya las objeciones más importantes contra el budismo que más tarde se elevaron contra él: el extrañamiento con respecto a la propia cultura y el distanciamiento con respecto al mundo, manifestado en la holganza monástica, la no-aceptación de la familia e incluso la mutilación voluntaria. Un pasaje del memorándum decía así:

> Buda fue un bárbaro que no hablaba chino y que llevaba ropajes con otro corte. Así, sus palabras no se acuñaban al modo de nuestros antiguos reyes y el estilo de su atuendo no se correspondía con los preceptos de aquéllos. No entendía ni los deberes entre soberano y súbdito, ni los sentimientos entre padre e hijo. Si hoy todavía estuviese vivo y, enviado por su soberano, llegase a nuestra corte, nuestra majestad se dignaría a recibirlo, pero ya no al modo de una audiencia en la Sala Xuanzheng, ni con un banquete en la sala de invitados, ni con la entrega de un traje. Después, lo haríais escoltar hasta la frontera, pero nunca permitiríais que engatusara al pueblo. ¿Cómo puede ser entonces que, en todo el mundo, ahora que está muerto hace mucho tiempo, sus huesos podridos se reciban en los palacios con todos los honores? ¿No dijo Confucio: «Respetad a los espíritus y a los demonios, pero manteneos alejados de ellos?» [...] Pero vos, eterna majestad, habéis propiciado incluso de manera incomprensible que nos trajeran esta cosa repugnante y la habéis contemplado con vuestros propios ojos [...] Su servidor se siente profundamente avergonzado por ello y le pide entregar este hueso a las autoridades competentes para que

> sea arrojado al fuego y al agua, de manera que el mal desaparezca y el mundo sea liberado de la ofuscación [...] Pues si Buda poseyó, de hecho, poderes sobrenaturales y era capaz emitir una maldición, ¡que ésta caiga sobre mí, servidor de su majestad, quien invoca al alto cielo como testigo de que no me arrepiento de ninguna de mis palabras![81]

Mientras que este memorándum contra el hueso de Buda tiene aún el carácter de un panfleto político, otros escritos de Han Yu, del mismo modo redactados en el «estilo antiguo», permiten reconocer ya una distancia filosófica y, con ello, un esfuerzo por proporcionar efectivamente al confucianismo algo semejante a un nuevo contenido y una tradición sólida. En su escrito sobre la «fundación del camino» (*Yuan dao*), entabló una polémica no sólo contra el budismo, sino también contra el taoísmo, que asimismo creía reconocer como algo ajeno a la cultura china; de hecho, el taoísmo apenas había utilizado el argumento nacional en sus disputas en competencia con el budismo, sino que, por el contrario (como pudimos advertir en el escrito mencionado con anterioridad, *Laozi convierte a los bárbaros*), había intentado deducir el budismo a partir de su propia doctrina. En cambio, Han Yu emprendió en su viraje contra el budismo la tarea de conquistar en cierta manera conceptos taoístas, pero relativizándolos al mismo tiempo con el fin de conferir a la caracterización del confucianismo una base más amplia. En las primeras sentencias de su ensayo, Han Yu escribió:

> Amar de forma universal significa «humanidad» (*ren*), hacer lo correcto en los actos significa «equidad» (*yi*). Proceder en razón de una máxima significa «camino» (*dao*), ser suficiente para sí mismo y no depender de algo exterior significa «fuerza vital» (*de*). «Humanidad» y «equidad» son, por tanto, conceptos consistentes; «camino» y «fuerza vital» son,

81. *Han Changli ji* 39:5a «Lun fogu biao» (*Han Yu, Han Changli ji*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

> por el contrario, posiciones vacías, pues existe el «camino» del «noble» como el «camino» del «ordinario»; y la «fuerza vital» [puede] contener tanto algo funesto como algo venturoso.[82]

Han Yu se esforzó por rellenar de nuevo con contenidos confucianos estas expresiones del «camino» y de la «fuerza vital», «vacías» o relativas, por principio, según su parecer, y por liberarlas de su significado taoísta. A este respecto, elaboró al final una descripción del escueto y regulado sistema de valores de la antigüedad, que Confucio había hecho suyo:

> Esto es lo que yo llamo el «camino», no lo que los taoístas y budistas denominan el «camino». [El santo] Yao se lo enseñó al [santo] Shun, quien a su vez lo enseñó al [santo] Yu, éste al rey Tang y éste, por último, a los reyes Wen y Wu y al duque de Zhou. Estos hombres lo enseñaron al maestro Confucio y éste al maestro Mencio. Pero cuando Mencio murió, ya no se transmitió más. Xunzi y Yang Xiong comprendieron partes del mismo, pero carecían de profundidad de entendimiento [...] ¿Qué debe, por tanto, hacerse? Yo sostengo: hasta que no se supriman [el taoísmo y el budismo], el «camino» no [podrá] ejercer su soberanía.[83]

Lo llamativo de este texto es, en gran medida, la línea tradicional que se manifiesta ya de modo evidente en el elogio de Mencio y el menosprecio de Xunzi y de Yang Xiong —aquí se prefiere de manera inequívoca la tendencia, expresada de forma algo abreviada, «idealista» del confucianismo a la «naturalista». Ésta puede encontrarse también en el gran interés que Han Yu dedicó a la cuestión de la naturaleza humana (*xing*), debido a la cual se habían dividido

82. *Han Changli ji* 11:1a «Yuan dao» (*Han Yu, Han Changli ji*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

83. *Han Changli ji* 11:4b «Yuan dao» (*Han Yu, Han Changli ji*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

las opiniones de Mencio y de Xunzi; si según el parecer de Mencio, el ser humano era bueno en el fondo, Xunzi sostenía lo contrario. Han Yu adopta en un ensayo sobre este asunto una posición intermedia, no en la formulación (representada en su época, por lo demás, por Yang Xiong) de que el ser humano esté completamente abierto a ambas facetas, sino en la idea de que desde el nacimiento existen personas buenas, intermedias y malas, según se hayan formado y llevado las cinco virtudes fundamentales a una armonía mutua: humanidad, moral, franqueza, equidad y sabiduría.

Li Ao

En la discusión de esta relación recíproca, que sirve, en definitiva, para aclarar los orígenes del mal, se habla en repetidas ocasiones de la «fusión» de estas virtudes fundamentales y, en este sentido, de la perniciosa influencia de los «sentimientos», una formulación que, en ocasiones, recuerda al ideario budista. Ésta aparece también en un célebre alumno de Han Yu, muchísimo más filosófico, de nombre Li Ao (alrededor de 798), activo, asimismo, como precursor del neoconfucianismo. En sus escritos, se analiza la esencia de la naturaleza humana de un modo aún más exhaustivo que en Han Yu. Por completo en el sentido de Mencio, atribuye a esta naturaleza una disposición fundamental absolutamente buena. Sin embargo, la ve en confrontación con los llamados «sentimientos» o afectos (*qing*), caracterizados por el placer o la codicia y que en sí son capaces de corromper la naturaleza buena. Esta catalogación negativa del placer parece muy budista, pero se encuentra ya, como podemos recordar, en las especulaciones del filósofo de la época Han temprana Dong Zhongshu, cuyo propósito había sido la unión del ser humano y la naturaleza, de la ética y la cosmología. A su juicio, el ser humano, junto con su cuerpo, se componía de la disposición natural buena por principio y de la disposición sentimental tendente a menudo

al mal, al igual que la naturaleza («cielo») portaba consigo tanto el luminoso yang como el oscuro yin.

Si no se quiere defender la apenas sostenible opinión de que también en Dhong Zhongshu se introdujeron retazos de pensamiento budista (o indio en general), entonces esta concepción es también de origen chino. Sin embargo, Li Ao la interpreta de una manera que delata una innegable influencia budista. Este hecho se descubre en concreto cuando describe la esencia de los sentimientos en su relación con la disposición natural. Lo que le importa no es el aniquilamiento, ni siquiera el auténtico combate contra estos sentimientos, sino sólo su «sosiego», de manera que la naturaleza no se oscurezca, sino que salga de nuevo a la luz con plena claridad. No obstante, naturaleza y sentimientos se condicionan mutuamente como el río y el cauce, como explicó en un ensayo en tres partes sobre el «Retorno a la naturaleza [humana]»; la aparente contaminación del agua sólo ocurre cuando ésta fluye tan agitada que se arremolinan la arena y el fango.

Li Ao definió el estado de tranquilidad como el estado de la «verdad» (*cheng*). Este concepto ha aparecido ya al estudiar la doctrina de Mencio. En ella designaba una especie de certidumbre mística del Ser, como se expresa, por ejemplo, en la sentencia:

> Todas las cosas están íntegramente presentes en nosotros mismos. Por ello, no hay mayor alborozo que cuando uno encuentra la «verdad» en el examen de uno mismo.[84]

El concepto de «verdad» en esta acuñación específica se halla, incluso, con cierta anterioridad en dos capítulos de los clásicos rituales procedentes, quizá, del siglo IV a. C., en los cuales se reunieron idearios muy heterogéneos. Estos dos capítulos, de los cuales uno se titula *La Gran Doctrina* (*Da xue*) y el otro *El invariable medio* (*Zhong*

84. *Mengzi* 13.4.

yong), fueron literalmente redescubiertos por Han Yu y Li Ao con los ojos agudizados por su experiencia con el budismo, y en la dinastía Song se revelaron como escritos independientes. No obstante, lo decisivo es la interpretación más exhaustiva de este estado de la «verdad», apenas concebible sin el encuentro con el budismo —o con más precisión: sin el encuentro con el budismo Chang. Es más que la vivencia de la fusión armónica con el mundo entero, como se dice que Mencio la concibió. Parece más bien tener un estrecho vínculo con aquellas formas de iluminación que encontramos en la meditación budista. En esta dirección apunta, en todo caso, un pasaje del ensayo de Li Ao sobre el «Retorno a la naturaleza [humana]», en el que se dice:

> Cuando uno, en el estado de sosiego, reconoce que ningún pensamiento ocupa la mente, esto significa el ayuno de la misma. Pero, cuando uno comprende [además] que en su origen ningún pensamiento ocupa la mente, sino que ésta está completamente libre tanto del sosiego como de la actividad, este hecho significa [el estado] de la verdad absoluta, como se dice asimismo en el Libro sobre el «Ejercicio del medio»: «La obtención de la verdad significa iluminación».[85]

Con las doctrinas de Han Yu y de Li Ao, el neoconfucianismo quedó prefigurado en muchos aspectos —en gran medida con el doble aspecto de una vía de acceso práctica y religiosa, defendida por Han Yu, y de una meditativa y lindante con la religión, destacada por Li Ao. En este doble aspecto estaba contenida ya, hasta cierto punto, la polarización que acabaría por ser característica dentro del neoconfucianismo.

85. *Li Wengong ji* 2:9b «Fu xing shu» (*Li Ao, Li Wengong ji*, en: *Sibu congkan chubian suben*, Taibei 1967).

Capítulo XVI

Cosmología y el redescubrimiento del ser

El surgimiento del neoconfucianismo en la dinastía Song

La actitud antibudista que hemos encontrado en Han Yu y Li Ao no era en absoluto una actitud personal, sino que tenía razones más profundas que estaban en relación con una reorientación integral de la cultura y el Estado. Han Yu tuvo incluso que defenderse en repetidas ocasiones de su vida posterior frente a compañeros de estudios, pues él mismo tenía una estrecha amistad con seguidores del budismo. En consecuencia, su intención primordial no fue el rechazo de la cosmovisión budista, sino el objetivo de permitir que el Reino del Medio (China) hallase de nuevo en sí mismo su centro. De hecho, la actitud cosmopolita de la dinastía Tang y el dominio extranjero en el norte de China que la precedió habían desplazado el peso no sólo en la vida intelectual, sino también política, a los confines del imperio, e incluso más allá de éstos. Esto era cierto en el sentido más literal, en la medida en que los ejércitos que combatían en las fronteras se reclutaban en gran parte entre las tribus no chinas. Al igual que la conquista intelectual de China por el budismo en los siglos III y IV fue seguida muy pronto de una conquista militar (aunque no existía, por supuesto, ninguna relación inmediata entre estas

dos «conquistas»), la expulsión del budismo estaba, a la inversa, ligada a un reconocimiento de todo el pasado chino y a una especie de limpieza con respecto a todas las influencias políticas foráneas. En todo caso, al final se demostraría que la falta de transigencia en este retroceso de la atención hacia el núcleo de China no sólo hubo de pagarse con un debilitamiento considerable en política exterior, sino que, como consecuencia de este «todo o nada», se llegaría, por último, a la pérdida de todo el imperio: después de que la dinastía Song, poco después de su fundación en 960, apenas lograra defenderse con eficacia de los pueblos extranjeros del norte, y tan sólo fuese capaz de comprarles la paz con tributos (pagando con ello, entre otras cosas, su armamento), empezó perdiendo de nuevo la mitad norte del imperio (incluso bastante más que entre los siglos IV y VI) en 1126 y al final, en 1280, con la derrota frente a los mongoles, la totalidad de su territorio —una conmoción de la cual China casi podría decirse que nunca se repuso del todo, psicológicamente hablando.

No obstante, China vivió con anterioridad, bajo la dinastía Song, un reflorecimiento sin precedentes de la propia cultura que, bajo el impacto del budismo y de las influencias culturales ajenas a China que penetraron con él, había pasado por completo a un segundo plano; un florecimiento al que le quedaría muy bien el calificativo de «Renacimiento». Si bien se trataba de un apogeo tardío, poseía por ese motivo una fragancia muy particular, otoñal. Si la época Tang se había apasionado sobre todo por los países extraños y remotos, así como por sus curiosidades, la época Song sintió verdadera fascinación por el encanto de la propia cultura antigua. Este hecho se puso de manifiesto, por ejemplo, en la compilación de enciclopedias colosales, en las cuales se intentó conservar el saber heredado, o en la pasión coleccionista, cada vez más extendida, por las antigüedades de toda índole concebible. El retorno a la propia tradición intelectual en la filosofía fue, por tanto, sólo parte de una reorientación mucho más fundamental, en la que resulta imposible comprobar dónde comenzó en sentido estricto. La expresión

«neoconfucianismo», acuñada en la sinología occidental para este entramado extremadamente complejo que se estableció en China en lugar del budismo a partir del siglo X, no tiene en chino ninguna formulación correspondiente. La terminología china emplea, en su lugar, palabras que, o bien se limitan a designar los periodos («doctrina Song», *Songxue*), o bien los formulan de manera muy general («doctrina del camino», *Daoxue*), o bien mencionan determinada tendencia dentro del neoconfucianismo poniendo de relieve un concepto, como por ejemplo, «doctrina del principio», *Lixue*, «doctrina de la mente (corazón, conciencia), *Xinxue*, o «doctrina de la esencia y el principio», *Xingli xue*. Las últimas mencionadas son dignas de nuestra atención en la medida en que ilustran el hecho de que ciertos conceptos antiguos, que en la época prebudista sólo tenían una relevancia secundaria, en el neoconfucianismo pasaron a ocupar un primer plano. Sin embargo, para su exposición en una lengua occidental, la expresión colectiva «neoconfucianismo» resulta muy cómoda y por completo aplicable cuando uno permanece consciente de sus limitaciones.

Zhou Dunyi y el límite ilimitado

Puede darse por supuesto que, en el ámbito filosófico, la filosofía de la época Han volvió a resurgir por este camino de retorno al pasado, en concreto la de la época Han temprana, es decir, la de los siglos II a I a. C., que según los intérpretes del siglo XIX, a diferencia de la «escuela del Texto Antiguo» emergente a partir del nacimiento de Cristo, había representado una interpretación religiosa del confucianismo o una que incluía el componente religioso. La religiosidad no sólo había consistido en que Confucio apareciese en ella como una especie de redentor del mundo de dimensiones únicas, sino, sobre todo, en el estrecho vínculo entre el ser humano y el cosmos. En sí, este vínculo entraba en contradicción con la doctrina originaria de

Confucio que buscaba más bien determinar con exactitud el terreno de lo humano, así como consolidarlo y protegerlo contra la irrupción de factores inhumanos (incluidos, por así decir, los sobrehumanos de los espíritus y demonios). No obstante, dicho vínculo podía apoyarse de nuevo con razón en el humanismo confuciano, en la medida en que, de cierta manera, atribuía de súbito a la naturaleza humana proporciones cósmicas: si entre el ser humano y la naturaleza dominaba un sistema consistente de relaciones que, si bien, con frecuencia, permitía que las personas con gran dificultad sólo detectasen las reacciones de la naturaleza en sus acciones, también les daba la oportunidad, en virtud de su conocimiento, de influir en los acontecimientos naturales, en el «cielo», por no decir que podrían manipular a este último. Es seguro que en este sistema de pensamiento, vinculado por encima de todo al nombre de Dong Zhongshu (179-104 a. C.), penetraron también numerosas influencias taoístas, aun cuando los textos en los que se apoyó fueran el *Libro de las mutaciones* y los *Anales de las primaveras y otoños,* cuya edición se atribuye a Confucio. El éxito conseguido se debió, sin duda, al hecho de que incluyese la naturaleza, que como tal era el dominio del taoísmo. Pero este doble papel que el confucianismo había desempeñado en la época Han temprana lo hizo ahora atractivo como modelo provisional para el confucianismo que se estaba formando de nuevo durante la dinastía Song y que tenía que hacer frente a un budismo del mismo modo pensante en proporciones cósmicas (aunque en sentido estricto orientado únicamente a la redención del ser humano). De hecho, el particular interés cósmico es, por ello, un rasgo característico inequívoco del neoconfucianismo temprano, así como su proximidad a las doctrinas taoístas, relacionada con dicho interés. Sólo poco a poco la atención se desplazó de nuevo hacia las cuestiones ontológicas: se repitió, por tanto, a un nivel más elevado, el mismo proceso que pudimos constatar ya en la época Han y poco después.

El primer neoconfuciano para el que resulta del todo adecuada esta determinación del interés cósmico y de la influencia taoísta fue

el erudito Zhou Dunyi (1017-1073). Por ello se le ha calificado en ocasiones de forma un tanto exagerada como el «fundador» del neoconfucianismo. Pero como todos los primeros neoconfucianos, su interés se dirige más bien desde la naturaleza hacia el ser humano y no desde el ser humano hacia la naturaleza, como había hecho con anterioridad Dong Zhongshu. Así, resulta no sólo un simpático arabesco de su biografía, sino también un factor pleno de sentido, que se hable en ella de su inusual amor por la naturaleza que, según parece, se puso de manifiesto en el hecho de no haber permitido jamás que se segase el prado que aparecía en el campo visual de la ventana de su estudio.

El núcleo de su doctrina no lo conforma ningún escrito, sino un diagrama que, al parecer, le regaló un sacerdote taoísta en su época temprana, cuando se interesaba aún por el taoísmo. Este diagrama estaba todavía comprendido en el canon taoísta en la versión de la primera mitad del siglo VIII. El taoísmo religioso trabajó (y así lo hace hasta el día de hoy) sobremanera con «diagramas» que, a su vez, transmiten conocimientos transverbales y que pueden servir como talismanes. Pero tales diagramas, como ya hemos leído antes en la mención de las llamadas «tablas» de los ríos Huanghe y Le, fueron típicos de la filosofía de la época Han temprana; en consecuencia, aquí convergen todas las influencias. También el diagrama de Zhou Dunyi se denomina «Tabla», la «Tabla del Límite Supremo» (de manera literal: de la «Cúspide Suprema», *taiji tu*). Nos hemos encontrado ya una vez con este concepto en el estudio de los comentarios al *Libro de las mutaciones*, redactados en los siglos II y I a. C. En un pasaje de los mismos, aquello que (lógica o cronológicamente) debía preceder a las fuerzas del yin y el yang se denominaba «Cúspide Suprema». Zhou Dunyi añadió a estos diagramas un texto aclaratorio (*Taiji tu shuo*) que comienza así:

> ¡Lo ilimitado (*wuji*) y, sin embargo, el Límite Supremo (*yaiji*)! Mediante el movimiento crea el yang y, cuando este movimiento ha al-

> canzado su punto culminante, entonces le sigue el reposo; y mediante [su] reposo crea el yin y, cuando este reposo ha alcanzado, a su vez, su punto culminante, entonces retorna al movimiento. De este modo, el reposo y el movimiento se generan de manera mutua y sucesiva.[86]

Lo decisivo de este texto es la ecuación que se encuentra justo al principio, pues lo «ilimitado» es, de forma inequívoca, un concepto taoísta, que (quizá como epíteto del «camino») aparece ya en el *Dao de jing*. Con ello no sólo se empleó de forma sencilla un concepto fundamental taoísta, sino que también se despojó al No-ser, por el que —de forma por completo distinta— se habían interesado primero los taoístas y después los budistas frente a los confucianos (o expresado de forma más general: frente a la corriente principal, terrenal, humanista y consciente del entorno social del pensamiento chino), de su carácter amenazante. Al mismo tiempo, este carácter terrenal recibió también un matiz diferente y mucho más diferenciado.

Esto se expresó también en el hecho de que las dos fuerzas fundamentales, yin y yang, calificadas por lo demás (al igual que los cinco elementos que aparecen en el diagrama y en la explicación del mismo) como «fluidos» o «fuerzas efectivas» (*qi*), se identificaron con el «movimiento» y el «reposo» —una equiparación que, si bien puede deducirse del *Libro de las mutaciones*, en él jamás se enfatizó en tal medida. Que, junto al ideario taoísta, se infiltrase, asimismo, parte del budista es algo que puede detectarse en el hecho de que el estado de reposo goce de una evidente prioridad frente al estado de movimiento, en todo caso en lo que concierne al ser humano. Después de que, en las explicaciones del diagrama, el ser humano se determine en primer lugar como el ser vivo más excelente en virtud de su inteligencia y de su conciencia, el texto afirma lo si-

86. *Zhou Lianxi xiansheng quan ji* 1: 2a «Taiji tu shuo» (Zhou Dunyi, *Zhou Lianxi xiansheng quan ji*, en: *Sibu congshu*, Taibei 1965).

guiente sobre el santo, que representa la forma más elevada del ser humano:

> El santo se organiza según el punto medio, y la rectitud, según la humanidad y la equidad, y él elige [el estado de] reposo como principio, con el cual establece la medida suprema de la humanidad. Y así es [como dice el *Libro de las mutaciones* en sus comentarios] su virtud idéntica al cielo y a la tierra, su fuerza resplandeciente comparable al sol y a la luna, su obrar en consonancia con las Cuatro Estaciones y su relación con la felicidad y la infelicidad en armonía con los espíritus.[87]

Zhou Dunyi caracteriza el «estado de reposo» de forma expresa como un estado «sin deseo» (*wu si*). No deben verse en este juicio en modo alguno matices budistas, pues desde que Dong Zhongshu, en la dinastía Han temprana, había distinguido los «sentimientos» (*qing*) como la causa que ensombrecía la buena naturaleza humana, aquéllos y ésta tenían con su avidez conjunta un mal renombre. Inequívocamente budista suena, por el contrario, el concepto *ji*, introducido por Zhou Dunyi, que podría traducirse como «semilla del movimiento». Esta especie de semillas son las responsables de que el estado de reposo, llamado también por Zhou el estado de la «verdad» (*cheng*), se desvanezca una y otra vez en la agitación. El paralelismo con las «simientes» de la doctrina budista Weishi, que «la conciencia memoria» agitaba constantemente, no puede soslayarse.

Shao Yong y el mundo de los números

Si uno observa la doctrina de Zhou Dunyi en su totalidad, se preguntará quizá en qué medida ha de definirse como «confuciana». Si

87. *Zhou Lianxi xiansheng quan ji* 1: 2a «Taiji tu shuo» (Zhou Dunyi, *Zhou Lianxi xiansheng quan ji*, en: *Sibu congshu*, Taibei 1965).

prescindimos del hecho de que los conceptos «confuciano», «taoísta», etcétera son, de todos modos, tan enormemente imprecisos que pueden, en todo caso, designar una tendencia fundamental, la respuesta es que resulta preciso distinguir entre el contenido de una teoría y su justificación. Lo decisivo de los primeros neoconfucianos fue que ellos —por muy influidos que estuviesen también por ideas taoístas y budistas— recurrieron para sus argumentaciones a escritos clásicos que el confucianismo había utilizado ya desde sus primeros tiempos, con lo que se otorgaba un peso particular al *Libro de las mutaciones* y a los comentarios a éste elaborados en los siglos II y I a. C.

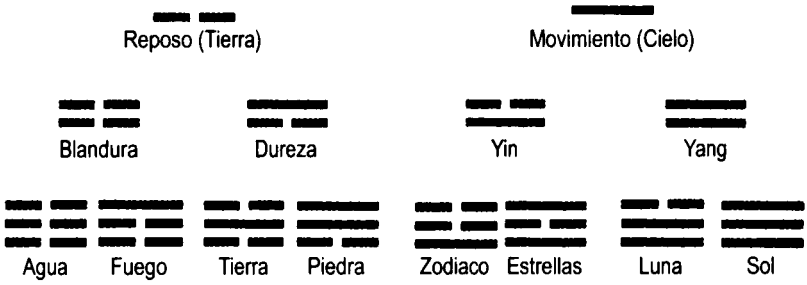
Todo ello puede decirse también de Shao Yong (1011-1077), el segundo filósofo neoconfuciano temprano, que trató de la misma manera cuestiones cosmológicas y que fue contemporáneo inmediato de Zhou Dunyi. Sus especulaciones numerológicas sobre la estructura del cosmos serían por lo menos tan importantes para el taoísmo, en especial para el arte adivinatorio taoísta, como para la concepción confuciana de la naturaleza; hasta el día de hoy se le ha considerado el presunto autor, o cuando menos el antecesor, de un sinnúmero de escritos que circularon en este ámbito. El filósofo y político chino moderno Carsun Chang lo bautizó, en cambio, como el «Pitágoras chino» lo que lleva parte de razón; sólo es preciso ser consciente de que el concepto de «número» (*shu*) significaba también en China desde los primeros tiempos y, quizá más que en Occidente, «el destino predecible». En todo caso, en Shao Yong, este pensamiento era claramente prioritario. Resulta legítimo, por ello, que el *Libro de las mutaciones* desempeñase en su doctrina un papel todavía más destacado que en la de Zhou Dunyi. Mientras que para Zhou, el fundamento primigenio del universo, que él creía haber reconocido en la identificación del «Límite Supremo» y de la «ausencia de límite», estaba en definitiva en el centro del interés, para Shao Yong (mucho más terrenal) el centro era el despliegue y el latido del universo mismo. Y mientras que Zhou Dunyi se

concentró más en el texto y, sobre todo, en los comentarios al *Libro de las mutaciones*, a Shao Yong le fascinó el sistema numerológico dispuesto en los hexagramas y trigramas.

Con este propósito, pudo recurrir también a especulaciones similares de la época Han temprana, y a las de Dong Zhongshu en particular. No obstante, las transformó de manera considerable y les confirió, en conjunto, una dimensión mucho mayor. Entre los numerosos sistemas numerológicos propuestos por Shao Yong (a menudo en forma de tablas e incluyendo los propios hexagramas), hay dos que se prestan muy bien para poner esto de manifiesto: uno se ocupa de la génesis del cosmos y el otro del cálculo de las edades del universo.

En los comentarios al *Libro de las mutaciones* de la época Han temprana, se había estudiado ya en detalle la transición desde la oposición de un solo trazo entre el yin y el yang, pasando por las cuatro combinaciones de dos trazos identificadas con las Cuatro Estaciones, hasta las ocho combinaciones de tres trazos, los ocho trigramas considerados, a su vez, equivalentes a las figuraciones fundamentales de cielo, tierra, trueno, agua, montaña, viento, fuego y mar. Shao Yong retomó este pensamiento, pero lo llevó decididamente más allá, en concreto mediante nuevas duplicaciones, hasta llegar a los 64 hexagramas; pero imaginó que estos mismos (por así decirlo, en el sentido de una división celular) implicaban muchas más cosas. Al mismo tiempo, transformó las identificaciones de las distintas combinaciones de trazos. Para ello, fue decisivo que desplazase de manera directa las fuerzas yin y yang desde su posición primaria hasta ubicarlas detrás de la «Cúspide Suprema» y que en su lugar —algo ya insinuado por Zhou Dunyi— situase el par de contrarios «reposo» (*jing*) y «movimiento» (*dong*). El yin y el yang no aparecen hasta el siguiente nivel, como fuerzas fundamentales y responsables de la génesis de los fenómenos celestes, mientras que de forma paralela a ellas, las fuerzas fundamentales «blandura» y «dureza» engendran las figuras de la tierra. Así resulta el esquema siguiente:

Taiji: la Cúspide Suprema



El despliegue de la «Cúspide Suprema» en un aspecto activo y otro latente fue, en muchos sentidos, más satisfactorio, por ser mejor concebible, que el despliegue originario en las fuerzas mucho más abstractas del yin y el yang. La orientación del ser humano o de su figura ideal, el santo, según el «reposo», que se encuentra también en Shao Yong, obtuvo del mismo modo su justificación teórica de una sola vez mediante la atribución del «reposo» a la tierra, el ámbito vital del ser humano.

En lo referente al cálculo de las edades de la tierra, el otro concepto importante, Shao Yong se apoyó en un esquema que los comentadores de la época Han habían construido por medio de la estructura en doce hexagramas escogidos para el transcurso del año en doce meses. La idea de calcular de forma análoga el transcurso de una edad del universo se basó, sin duda, en concepciones budistas, aun cuando los *kalpa* budistas poseyeran dimensiones muchísimo mayores que las concebidas por Shao Yong. Los dos elementos numéricos sobre las cuales construyó sus cálculos Shao Yong fueron los números 12 y 30. El 12 se deduce naturalmente de los doce meses del año y el 30 de los días del mes. Según la concepción de Shao Yong, ahora había que imbricar y multiplicar entre sí tres ciclos de 12 veces 30, empezando por el simple ciclo anual, para determinar la duración de una edad del universo, de esta manera:

un «periodo solar» —como denominó a una edad completa del universo— se compone de 12 «periodos lunares» de 30 «periodos astrales» cada uno; un «periodo astral» está constituido, a su vez, de 12 «periodos zodiacales» de 30 años cada uno, y un año de 12 meses de 30 días cada uno. De este modo, llegamos al cálculo: (12 x 30) x (12 x 30) = 129.600 años (o bien [12 x 30] x [12 x 30] x [12 x 30] = 46.656.000 días). Los 12 periodos lunares (de 10.800 años cada uno), de los que podría componerse un periodo solar o una edad del universo, se simbolizaron mediante los siguientes hexagramas, utilizados ya para el transcurso del año en la época Han:

En el primer periodo lunar (que, según los cálculos, tendría que haberse iniciado en el año 67017 a. C.) se originó el cielo, en el segundo la tierra y en la mitad del tercero (es decir, unos 40.000 años a. C.) los seres vivos. En el sexto, que según la completa numeración yang en trazos señala el punto culminante del ciclo, gobernó el emperador santo Yao; en el séptimo vivimos nosotros mismos. El final de los seres vivos se espera para la mitad del undécimo periodo lunar (es decir, unos 46.999 años d. C.) y el fin del mundo al final del duodécimo, en el año 62583 d. C.

El hecho de que esta edad del universo (la cual, según su disposición, no parece haberse concebido como un acontecimiento único e irrepetible) girase precisamente en torno a la época de gobierno del emperador Yao muestra que, a pesar del cálculo cosmológico en apariencia ajeno a la humanidad, el ser humano se situó en el centro neurálgico del universo, y, en concreto, el ser humano como santo. También aquí empleó Shao Yong cálculos que, según un sistema decimal (que empleó por lo demás para todo tipo de especulaciones), parecía demostrar que un ser humano era tan valioso como 10.000 seres comunes y un santo, a su

vez, tanto como 10.000 seres humanos. Aunque el ensamblaje del orden humano y del orden cósmico no se vio ya de un modo tan mecánico como durante la dinastía Han, el ser humano no retrocedió bajo ningún concepto por detrás de los acontecimientos naturales.

Zhang Zai y la sustancia etérea

La transición de una forma de filosofar más cosmológica a otra más ontológica, en la cual el ser humano constituyese, asimismo, el punto clave del interés, fue preparada por un tercer filósofo que también perteneció a esta generación, Zhang Zai (de apodo Hengqu, 1020-1077). Resulta notable que él al final de su vida tuviese que sufrir bajo una tendencia política (perdió todos sus altos cargos), que utilizó entonces contra determinados puntos relevantes del confucianismo, la argumentación práctica contra el budismo y el taoísmo aplicada por los confucianos desde Han Yu. Esta tendencia, unida al nombre de Wang Anshi (1021-1086), no pudo imponerse finalmente (según la opinión de la mayoría de los historiadores chinos modernos, este hecho perjudicó muchísimo el desarrollo dinámico de China después de este periodo), aunque ocasionó, mucho tiempo después de la muerte de Wang Anshi, un duro forcejeo entre los partidos. Para este contexto tiene importancia el hecho de que, ya en este momento temprano, existieron, de todo punto, confucianos —Wang Anshi se consideró de manera indiscutible uno de ellos— que reconocieron el compromiso por lo menos tácito que el neoconfucianismo había contraído con el budismo y el taoísmo (como el confucianismo de la época Han temprana lo había contraído ya con el taoísmo sobre la base común del *Libro de las mutaciones*). Esta distancia de Wang Anshi estaba quizá tan justificada con respecto de Zhang Zai, quien se había dedicado al principio al estudio del budismo y del taoísmo tanto como del confucianismo, como

respecto de Zhou Dunyi y Shao Yong, en los cuales se había demostrado lo mismo. A pesar de todo, Zhang Zai ha disfrutado en la China del siglo XX de una estima particular, porque salió de las sombras de las especulaciones pseudocientíficas que habían determinado aún las teorías cosmológicas de Zhou Dunyi y, sobre todo, de Shao Yong con un elaborado sistema filosófico, aunque al mismo tiempo estuvo todavía demasiado cerca de dichas teorías como para que este sistema pueda calificarse como un pensamiento «materialista».

Esta caracterización de Zhang Zai se debió a la acuñación de un concepto que había acompañado a la filosofía china desde hacía mucho tiempo (y no sólo a ésta, sino también a la religión, a la psicología y a la ciencia natural en su sentido más amplio, incluida la medicina). Se trata del concepto *qi*, que ya hemos encontrado en un par de ocasiones y para el que han sido precisas diversas traducciones. Así, por ejemplo, en Mencio estaba provisto de un atributo, la «fuerza vital desbordante» (*haoran zhi qi*) y, como hemos visto en el caso de Zhou Dunyi, era el término colectivo para las fuerzas fundamentales del yin y el yang, así como para los cinco elementos. La palabra se escribe con un signo, cuya parte integrante más antigua y, que en su origen figuraba aislada, permite reconocer aún el dibujo de una nube y hace referencia al significado fundamental «aliento» o «vapor». El término siguió evolucionando, no obstante, como *terminus technicus* de muy diversa índole. A este fenómeno intentó hacer justicia el escrito (como suele ocurrir con otras evoluciones terminológicas) mediante el añadido de «signos de clases» diferenciados, para el empleo de la palabra en su significado más antiguo y concreto mediante el añadido del signo «agua» , y para el significado más técnico mediante el añadido del signo «arroz» . Sin embargo, ello no impidió que el término siguiese portando consigo toda una gama de significados: desde «aliento», «fluido», «éter», pasando por «fuerza fundamental», «fuerza efectiva», hasta «sustancia» o «materia». En el caso de Zhongshu, se describe el *qi*, por ejemplo, como una sustancia transparente e in-

colora que envuelve a los seres humanos del universo, al igual que el agua lo hace con los peces —un significado que es, de nuevo, difícilmente compatible con otros significados.

Sin embargo, en Zhang Zai, el *qi*, la sustancia etérea (como quizá ha de traducirse el término en su caso para poder abarcar un campo semántico lo bastante amplio), adquiere de manera repentina una connotación que todo lo cubre. Equiparó esta sustancia etérea con todos los conceptos que hasta entonces habían designado la entidad suprema, inmanente o trascendente, en cualquiera de sus variedades: con «Doctrina Suprema» (*taixu*), con «camino» (*dao*) o del modo más inconfundible con «Cúspide Suprema» (*taiji*). De manera aún más decisiva que en Zhou Dunyi y Shao Yong, desaparece en Zhang Zai la concepción del No-ser, que en Zhou Dunyi se expresó, en todo caso, mediante el empleo del epíteto «lo ilimitado» para la «Cúspide Suprema» y que apareció de forma indirecta en Shao Yong mediante la descripción de una génesis y descomposición preprogramada del universo. Para Zhang Zai, en cambio, no hay ninguna génesis del Ser y por ello tampoco la tan difícil mediación entre el No-ser y el Ser. En su lugar, sólo enuncia el postulado de que el universo existe como algo inmutable, pero en dos estados agregados: en uno de la amorfia, que denomina el «Vacío Supremo», y en otro de lo conformado, que es el mundo visible. Ilustra esto con una imagen que demuestra que, de hecho, pensó en algo semejante al cambio de un estado agregado. Escribió:

> La condensación de la sustancia etérea a partir del estado del «Vacío Supremo» y su redisolución en él se asemeja a la congelación del hielo y a su derretimiento en agua. Tan pronto como reconozcamos que el «Vacío Supremo» no representa otra cosa que la sustancia etérea visible, [entenderemos] que no hay ningún No-ser.[88]

88. *Zhangzhi quan shu* 11:12a «Yi shuo xia» (Zhang Zai, *Zhangzhi quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

Por esta razón, dicha constatación, que se mueve ante todo en el ámbito cosmológico, no es idéntica a las opiniones acerca del No-ser que Xiang Xiu y Guo Xiang habían formulado en la «escuela de la Oscuridad» en el cambio del siglo II al siglo III. Y, sin embargo, surgen ciertos paralelismos: si bien el Ser como sustancia puede sufrir infinitas transformaciones y reconfiguraciones, Xiang Xiu y Guo Xiang habían dicho que nunca se convertía en No-ser. Pero incluso en el libro *Zhuangzi*, que ellos comentaron, se habla en un pasaje de un «creador de las cosas» imaginario como de un herrero que funde una y otra vez las cosas fundidas y forjadas por él para crear cosas nuevas. Como casi todos los pensamientos del neoconfucianismo, también el de la sustancia etérea y la consecuente exclusión del No-ser no era en principio algo nuevo, sino sólo nuevo por el énfasis que se puso en ello y por el vínculo establecido. De ello formaba parte, en particular, el hecho de que el cambio repentino del estado agregado de Zhang Zai no se concibiese como algo irregular, sino determinado por una legalidad consistente e inherente a la sustancia etérea misma, sobre la cual hablaremos muy pronto en nuestro subsiguiente estudio del neoconfucianismo.

La concepción de una sustancia etérea creadora del universo entero en sus innumerables configuraciones tuvo consecuencias profundas sobre la situación del ser humano en el mundo. Vinculó al ser humano e incluso lo identificó con todo el cosmos restante, con el que se sentía próximo en cuerpo y alma. De este conocimiento surgió un pequeño escrito (estrictamente hablando, un capítulo de una obra más extensa), en el que Zhang Zai expresó en palabras la quintaesencia de su doctrina del individuo singular. También aquí pueden suponerse, quizá, influencias budistas y brahmánicas. No obstante, el escrito, conocido como *Inscripción occidental*, está concebido de un modo tan inequívocamente chino que, precisamente debido a su calidez inherente, se convirtió en uno de los textos más célebres de la literatura china. Las primeras y las últimas frases, que son a la vez las más relevantes, dicen así:

El cielo es mi padre y la tierra mi madre, e incluso un ser tan pequeño como yo encuentra un lugar familiar en su centro. Por consiguiente, contemplo [todo] lo que atraviesa el cosmos como mi propio cuerpo y [todo] lo que gobierna el cosmos como mi propia naturaleza. Todos los seres humanos son mis hermanos y hermanas y todas las cosas mis compañeras [...] La propiedad, el honor y la felicidad sirven para enriquecer mi vida; la pobreza, una baja posición y la infelicidad para su consumación. En la vida quiero seguir y servir [al cielo y a la tierra], en la muerte encontraré mi paz.[89]

89. *Zhangzhi quan shu* 11:12a «Xi ming» (Zhang Zai, *Zhangzhi quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

Capítulo XVII

Tendencias de polarización en el neoconfucianismo y la síntesis de Zhu Xi

Li, el «principio»

Con la *Inscripción occidental* de Zhang Zai, el ser humano se había situado de nuevo y por completo en el centro de la filosofía, aunque, al mismo tiempo, había convertido el modo de observación cuasi científico y natural de Zhou Dunyi y de Shao Yong en un modo de contemplación más filosófico y, en ocasiones, con connotaciones religiosas. Esta tendencia se prolongó de manera clara en la siguiente generación de neoconfucianos. Ésta se encuentra representada por el célebre par de hermanos de nombre Cheng Hao (1032-1085) y Cheng Yi (1033-1108), en cuyas doctrinas se hallan dispuestas ya las semillas de la polarización del neoconfucianismo, a pesar de que ambos compartan un amplio fundamento común. Su relación con los tres primeros neoconfucianos fue muy estrecha y, como sucede a menudo en la historia del pensamiento chino, muy concreta: Zhou Dunyi fue su maestro directo, Zhang Zai su tío y Shao Yong su amigo de más edad. También ellos se habían formado bajo una fuerte influencia budista y taoísta y Cheng Hao, quien —a diferencia de su hermano Cheng Yao— había iniciado una importante carrera como funcionario que lo convirtió en censor en 1069, fracasó al igual que su tío Zhang Zai con Wang Anshi.

Lo sugestivo y, a la vez, complicado de la filosofía de los hermanos Cheng consiste en gran medida en que sus escritos se transmitieron de forma conjunta, de manera que no siempre resulta reconocible claramente qué afirmación procede de qué hermano. A ello contribuyó el hecho de que Cheng Yi sobreviviese a su hermano, un año mayor que él, en más de 23 años, y que también editase su legado científico —y, con ello, a la vez su propia obra temprana—, es decir, expresado de otro modo, que la diferencia entre las concepciones de ambos hermanos refleja sencillamente un ulterior desarrollo conceptual que Cheng Yi pudo permitirse, pero no así su hermano tempranamente fallecido.

La diferenciación entre ambas doctrinas se hace todavía más difícil, porque las afirmaciones filosóficas más importantes están dispuestas de forma por completo asistemática. Asombrosamente, ello puede decirse, además, de muchos neoconfucianos y en concreto de sus representantes más relevantes, cuyas opiniones filosóficas se transmitieron en principio en colecciones de sentencias reunidas sin relación entre sí (a menudo con el título *Escrito de palabras*, *yulu*, el mismo título empleado en la década de 1960 para el *Pequeño libro rojo* con las «Palabras del presidente Mao», *Mao zhuxi yulu*). En lo que a fuentes de este tipo concierne, cuando se desea destilar de ellas un sistema filosófico consistente, puede extraerse mucho o poco, según el temperamento. Pero en todo caso ha de revelarse desde el primer momento que aquí, todavía más que en el caso de las filosofías chinas antiguas, nos tenemos que enfrentar a menudo con rompecabezas que podrían componerse de una u otra manera y que, en ocasiones, parecen deber su influencia en gran medida a su ambigüedad.

A pesar de estas dificultades fundamentales, el mérito de los hermanos Cheng es evidente, pues contribuyeron a que el concepto *li*, el «principio del orden», irrumpiese en el neoconfucianismo, donde de inmediato se convirtió en el concepto más importante de todos. Al igual que el caso del concepto *qi*, expuesto por Zhang Zai, no

se trató de un descubrimiento nuevo, sino de un redescubrimiento. La palabra, escrita con el signo categórico «jade» y con un elemento fonético, tenía en su origen el significado de «líneas» o «surcos» en el jade y había asumido después también el significado de «estructura», en el sentido de una red cristalina que representa el principio inmaterial del orden de una determinada materia. El concepto se remite una vez más como término filosófico a los comentarios al *Libro de las mutaciones* de la época Han temprana. En éstos encontramos, por ejemplo, el pasaje:

> El santo sondea el «principio del orden» hasta en sus profundidades más hondas y se abre así a la naturaleza para aprender a entender de ese modo el destino.[90]

En el seno de la «escuela de la Oscuridad» del siglo III d. C., este «principio» adquiere una forma y relevancia cada vez mayores. Wang Bi (226-249), por ejemplo, que junto al *Dao de jing* había comentado también el *Libro de las mutaciones* y que había estilizado sobremanera el «No-ser» hasta convertirlo en el Ser creativo y potencial que tenía, por ello, un interés particular para las huellas inmateriales en lo material, lo expresó así:

> Que las cosas sean así como son no radica en su propio poder, sino que tienen que seguir su propio «principio».[91]

Resulta evidente que aquí se tocan los límites entre los conceptos de «naturaleza» en el sentido del «Ser así por sí mismo» (*ziran*) y en el de la «naturaleza humana» (*xing*) y que, en cierto modo, coinciden de manera constante; sólo por esta razón, el concepto *li* había permanecido durante mucho tiempo en un segundo plano, eclipsado

90. *Yijing* «Shuo gua».
91. *Zhouyi lüeli* «Ming zhuan».

y, en buena medida, sustituido por otros conceptos, hasta que en el neoconfucianismo vivió su periodo de apogeo, al estar aún poco gastado y menos mezclado con razonamientos taoístas.

Esto se insinuó ya en los primeros neoconfucianos: Zhou Dunyi utilizó el concepto una vez, sin desarrollarlo más tarde; Shao Yong lo empleó de forma parecida a Wang Bi; y en Zhang Zai, por último, designa el «orden» ya mencionado e inherente a la «sustancia etérea», según la cual las cosas parecen congelarse cuando pasan del estado agregado del «Vacío Supremo» al del mundo visible de las formas. El historiador moderno de la filosofía, Feng Youlan que hemos mencionado en diversas ocasiones, ha comparado el concepto *li* con las ideas platónicas y extraído un paralelismo entre las teorías de los números de Pitágoras en Grecia y de Shao Yong en China que precedieron al concepto *li* y a dichas ideas, lo cual resulta, por lo demás, un tanto audaz a la vista de la concepción del concepto de principio que tuvo lugar mucho tiempo antes que la actividad de Shao Yong. Sin embargo, es importante la información que se deduce de ello, según la cual *li*, «principio», al igual que *ziran*, «naturaleza», y *xing*, «naturaleza humana», pueden entenderse tanto en plural como en singular, es decir, que tanto cada cosa o entidad posee su «principio» particular y sólo propio de ella, como también el Ser en su totalidad tiene un único «principio» que todo lo trasciende y que constituye el fundamento esencial del Ser.

El énfasis que se puso en esta ampliación y la consideración simultánea del concepto como absoluto, que en Zhang Zai estaba todavía ligada a la autoevolución de la «sustancia etérea», fue el logro de los hermanos Cheng. En la todavía algo sombría descripción del «principio del orden», Cheng Hao y Cheng Yi, en la medida en que los distintos escritos puedan atribuirse con seguridad a uno o a otro, apenas difieren entre sí. Sobre el «principio» en su forma plural se dice lo siguiente, en un pasaje en el que comentan una sentencia de las clásicas *Memorias sobre los ritos* (*Liji*), en las cuales el concepto aparece ya, de hecho, una vez:

> [Si leemos la frase:] Los principios celestes perecen cuando uno mismo no es capaz de explorarlos, [entendemos] que los principios celestes sin excepción son perfectos en sí mismos y que no muestran el menor defecto. Por ello en la exploración de uno mismo se alcanza el estado de «verdad» (*cheng*).[92]

En otro lugar, añadido a un comentario de la época Han, leemos acerca del «principio del orden» en su forma singular que todo lo trasciende:

> En todo el mundo hay solamente un único «principio del orden»; aunque se extienda por todo aquello que se encuentra entre los Cuatro Mares, sigue siendo siempre lo mismo.[93] [...] El imbuido de humanidad lo llama «humanidad», el caracterizado por la sabiduría lo denomina «sabiduría» y las gentes sencillas se sirven de él día a día sin ser conscientes de ello.[94]

«Naturaleza humana» y «amor»

Estas pocas citas son suficientes para demostrar que el «principio del orden» se concibió no sólo como un principio cosmológico y ontológico, sino también —en este sentido, en absoluta consonancia con las concepciones de la época Han— como un principio moral. En este empleo coincidía más o menos con la concepción confuciana del excesivamente usado concepto del *dao*, «camino». También el *dao* había tenido un uso corriente tanto en su forma

92. *Er Cheng yi shu* 2 shang:14b (Cheng Yi, *Er Cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

93. *Er Cheng yi shu* 2 shang:19ab (Cheng Yi, *Er Cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

94. *Er Cheng yi shu* 2 shang:22a (Cheng Yi, *Er Cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

plural como en la singular, aunque había poseído, por su significado fundamental, un carácter más dinámico y móvil que el rígido concepto *li*. El desplazamiento del énfasis desde el *dao* hacia el *li* es, por ello, sintomático, en cierto sentido, de la rigidez cada vez mayor experimentada por el confucianismo en general.

Con la inclusión de categorías morales en la definición del «principio del orden» apareció lógicamente y de inmediato, el problema acerca de las relaciones que existían entre aquél y la «naturaleza humana» o el «ser humano» (*xing*), y sobre lo que tendría que hacer el ser humano para descubrir y desarrollar el «principio» que yacía en su seno. En la interpretación de estas cuestiones pueden señalarse ciertas diferencias reales en las concepciones adscritas a Cheng Hao y a Cheng Yi.

Según parece, Cheng Hao representó, con respecto a la problemática más antigua, la convicción de que había que decidir si la naturaleza humana era buena o mala, había que adoptar una posición abierta. Según él, podía ser ambas cosas y llegó incluso a sostener la sorprendente opinión de que incluso el «principio del orden» (que él define aquí, como hace con frecuencia en otros lugares), «principio celeste o natural del orden» (*tianli*), puede ser a la vez bueno y malo. Sin embargo, limita de inmediato esta aseveración diciendo que lo malo en él no es «en su origen malo» (*ben e*), sino malo de forma aparente o superficial. De hecho, en la naturaleza humana nos encontramos con ambos componentes. En gran medida están relacionados con la «sustancia etérea» que Cheng Hao toma de Zhang Zai y que el primero deja en su relevante posición, en la cual tiene por lo menos la misma condición que el «principio del orden». En consecuencia, y por utilizar una imagen, Cheng Hao considera que el material con el que se crea una estatua (bronce, madera, manteca o nieve) es tan inseparablemente esencial a su cualidad como lo es su figura. Para explicar la acción conjunta de la «sustancia etérea» y del «principio del orden», Cheng Hao elige, por lo demás, formulaciones muy arriesgadas con el claro objetivo

de reducir por la fuerza a un común denominador las opiniones heredadas, cuyo origen y afirmaciones eran por completo diversos: «lo ya existente en el momento del nacimiento; eso es la "naturaleza humana"», dice Cheng Hao citando a Mencio, y después continúa:

> Con ello hacemos referencia al hecho de que la naturaleza humana representa la sustancia etérea y a la inversa. En la sustancia etérea, que el ser humano recibe conforme al principio del orden en el momento de su nacimiento, se halla lo bueno y lo malo. La bondad pertenece por ello, sin duda, a la naturaleza humana, pero tampoco podemos sostener lo contrario de la maldad. Lo que anteriormente existe de ambos, cuando «el ser humano en el momento de su nacimiento está aún en el estado de reposo», no se puede determinar. [...] Lo que Mencio tenía en mente cuando dijo que la naturaleza humana era buena era que ésta se asemejaba de ese modo a la naturaleza del agua, que fluye hacia abajo. Toda agua es igual, pero algunas aguas fluyen de manera directa hacia el mar, sin detenerse en ninguna parte, [...] otras sin embargo se enturbian antes de haber fluido lo bastante, algunas a su vez fluyen durante mucho tiempo antes de comenzar a enturbiarse. Así, una de las aguas es más turbia y la otra menos y, sin embargo, no pueden dejar de considerarse agua debido a su turbiedad. En todo caso, el ser humano debería intentar conservarse tan puro como le fuese posible.[95]

Cheng Hao imbricó aquí dos imágenes por completo distintas que en su origen no tenían nada que ver entre sí: la imagen del agua que siempre fluye hacia abajo, utilizada por Mencio para demostrar la tendencia fundamental de la naturaleza humana a hacer el bien, y la del agua contaminada por su propio movimiento en

95. *Er Cheng yi shu* 1:7b (Cheng Yi, *Er cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

el cauce que Li Ao había aducido al basarse en argumentaciones budistas. De hecho, en la práctica, Cheng Hao se encuentra particularmente próximo a Li Ao. Toma de él, o del confucionismo de la época Han temprana, el concepto de los «sentimientos» como un elemento inquietante y, por tanto, más bien negativo, que puede encubrir por principio la naturaleza humana. Pero construye esta relación recíproca sobre la interacción fundamental entre la sustancia etérea y el principio del orden, en la cual atribuye, en definitiva, siguiendo a Zhang Zai, cierta prioridad a la sustancia etérea.

Mientras consigue así que la naturaleza humana se entienda como una función de fuerzas subyacentes más elevadas, Cheng Hao utiliza, por el contrario, la más humana de todas las cualidades para designar relaciones más elevadas e incluso metafísicas. El misterioso vínculo que Zhang Zai —según parece bajo la influencia india y budista— señaló entre todos los seres y las cosas del cosmos y que enunció en su *Inscripción universal*, Cheng Hao lo menciona de manera audaz y sencilla como «humanidad». Con este significado originario, la «humanidad», de forma evidente, ya no tiene sentido, aunque sí con el significado algo más específico de «amor» en cuanto al amor a la humanidad, como éste aparece en oposición a la «justicia» (*yi*) estricta y separadora de Mencio. Para fundamentar esta ampliación del concepto en sentido cósmico, Cheng Hao se sirve de un juego de palabras en chino, a saber, del término «parálisis» que, traducida de manera literal, se dice en chino «No-humanidad» (o «No-amor», *bu-ren*):

> En obras médicas, las parálisis de la mano o del pie se describen como «No-amor». Se trata de una definición excelente, pues un ser humano con «amor» se siente idéntico al cielo, a la tierra y a todos los seres. Para él no hay nada que no sea también él mismo y, puesto que descubre todo en sí mismo, ¿con qué cosa podría no estar unido? Pero si carece de este conocimiento, tampoco existe ya ningún vínculo entre

> él [y las cosas], al igual que la mano y el pie, cuando les falta el «amor», no están ya impulsados por la sustancia etérea.[96]

Con esta estipulación del «amor» asociado a una cualidad que vincula todo lo existente y en la que, en definitiva, están incluidas también todas las demás virtudes, se determina, asimismo, la tendencia evolutiva de la ética. Ésta opera inequívocamente hacia el interior, es decir, el cultivo del «amor» o de la «humanidad» en uno mismo conduce de modo necesario a una fusión universal con el cosmos a gran y pequeña escala, que lleva consigo cualquier vínculo diferenciado y específico.

> Quien se esfuerza tiene primero que adquirir el amor. Pero un ser humano con amor es idéntico a todas las demás cosas. La equidad, la decencia, la sabiduría y la fidelidad, todas son amor. Si uno reconoce esta verdad y la cultiva con veracidad y respeto, con ello todo [se consigue]. Es entonces innecesario proponer otras reglas y seguir indagando.[97]

El «material» y la «atención»

El modo de observar la naturaleza humana de Cheng Hao y la autoformación de la misma permiten reconocer la tendencia —con la mayor evidencia en su acrobática declaración de la naturaleza humana— a conservar la gran unidad que con tanto énfasis habían destacado los primeros neoconfucianos cosmológicos. En ello radica su empeño en mantener el «principio del orden», en gran medida oculto dentro de la «sustancia etérea» o, en todo caso, en no per-

96. *Er Cheng yi shu* 2 shang:2a (Cheng Yi, *Er cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

97. *Er Cheng yi shu* 2 shang:3a (Cheng Yi, *Er cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

mitir que aparezca aislado o que lo haga lo menos posible. En su hermano Cheng Yi, no obstante, el «principio del orden» se emancipa de forma íntegra de la «sustancia etérea» y se convierte incluso en un adversario de la misma. Cheng Yi no tiene, por ello, tantas dificultades como Chen Hao para explicar la génesis del mal, pues también abandona la unidad en el fundamento de la personalidad y obtiene un concepto sencillo con el que puede entender como independientes las causas del bien y del mal. Para él, la naturaleza humana, enteramente en el sentido de Mencio, es, por principio y sin restricciones buena, pues es el producto del «principio del orden» o de los principios del orden de los que puede decirse lo mismo. La maldad ha de remitirse, por otra parte, a la distinta «capacidad» de cada ser humano singular, de manera literal, al «material» (*cai*) del que está constituido. Este material es, a su vez, el producto de la «sustancia etérea» que posee, en sentido ético, un carácter cuando menos indiferenciado, cuando no negativo, y es por ello responsable de las imperfecciones mediante las cuales se revela lo malo.

El significado originario de la palabra «capacidad» o «material» era «madera de construcción» —es decir, un material en pleno sentido objetivo, que en principio era independiente de lo que se deseara hacer con él. Para Cheng Yi, que pensó con perspicacia a partir del «principio del orden», en sus fundamentos resultaba indiferente para la concepción de una estatua con qué material se fabricase ésta al final, si bien el material —aunque sólo de forma secundaria— suponía, sin duda, una diferencia tremenda, si cobraba forma en bronce, madera, manteca o nieve. Los errores o fallos que podían producirse en cada diferente materialización no podían imputarse a la concepción primitiva. El pasaje decisivo de Cheng Yi dice así:

> Mencio tenía razón con su constatación de que la naturaleza humana es buena [...] No hay nada en ella que no sea bueno. Todo lo no-bueno reside en el ámbito del «material». La naturaleza es idéntica al principio del orden. Es la misma de manera uniforme desde el emperador Yao

> hasta la persona más estúpida. Pero el «material» representa un parámetro de la sustancia etérea, en la cual hay elementos claros y turbios.[98]

La tendencia a la descomposición tanto de la persona humana como de todas las demás cosas y seres en una forma ideal por principio y en una materialización más o menos afortunada confirió a la concepción de Cheng Yi acerca de la educación y la formación del ser humano una orientación por entero diferente a la que había representado Cheng Hao. La confianza incondicional en el amor que todo lo vincula, que debía estar presente en la humanidad y que, por tanto, debía llegar a todo el mundo a través de un camino hacia el interior, no podía sostenerse ya con esta seductora uniformidad. La diferenciación permanente y total entre el «principio del orden» y la «sustancia etérea» instó también en sus consecuencias a una distinción entre la relación consigo mismo y con el mundo exterior en su conjunto, y, en definitiva, a una fuerte orientación hacia el exterior. Un *terminus technicus* que adquirió una nueva relevancia en este contexto fue la expresión «*jing*», ya esbozada por Cheng Hao, que significa, en realidad, «veneración» o «respeto», pero que aquí se entiende también en el sentido de «tener cuidado» o de «tomar en serio». Mientras que en Cheng Hao significaba más bien la concentración dirigida hacia el interior, en Cheng Yi está orientada hacia el exterior; se trata, en gran medida, de una concentración dirigida a la acción, basada en tomar en serio las cosas y los seres por completo distintos en su peculiaridad individual. Este hecho se deduce de manera clara de la siguiente cita de un texto:

> [Alguien le preguntó a Cheng Yi] si la «investigación de las cosas» requería la respectiva investigación de las cosas individuales, o si uno no podía investigar una única cosa y alcanzar por este medio la com-

98. *Er Cheng yi shu* 18:17b (Cheng Yi, *Er cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

> prensión de todas las cosas. [Cheng Yi] respondió: «¡¿Cómo podría uno entender todas las cosas de una sola vez?! [...] Hoy hay que analizar una cosa y mañana la siguiente. Sólo cuando se ha realizado esto durante mucho tiempo, se obtiene un saber libre y evidente de todas las cosas».[99]

Los nuevos escritos canónicos

El concepto traducido aquí como «investigación de las cosas», procede del libro *La Gran Doctrina*, que citamos de forma breve en una ocasión, el cual, al igual que el libro *El invariable medio*, era en su origen sólo un capítulo dentro del clásico ritual *Liji*. Estos dos pequeños escritos ocuparon cada vez más un primer plano en el transcurso de la evolución del neoconfucianismo y, durante al dinastía Song, se elevaron al rango de los llamados «Cuatro libros canónicos» (*Si shu*), junto con el libro «de Mencio» y las *Analectas* [de Confucio] —un nuevo tipo de clásicos, en los cuales se manifestó entonces el confucianismo o, de modo más exacto, el confucianismo en la interpretación de Mencio. Los primeros clásicos no habían sido «confucianos» en sentido estricto, sino que documentaron, a lo sumo, las preferencias confucianas con respecto a los escritos tradicionales más antiguos. Mientras que la aceptación del libro «de Mencio» dentro de este grupo de escritos canónicos ilustraba más bien la tendencia hacia el exterior que el confucianismo había adoptado en su reactivación, los dos pequeños escritos *La Gran Doctrina* (*Da xue*) y *El invariable medio* (*Zhong yong*) informaban acerca de una visión interior. Precisamente la concisión de ambos escritos aseguró su influencia. Sus afirmaciones esenciales se concentraron en unas pocas frases conocidas hasta el día de hoy no

99. *Er Cheng yi shu* 18:5b (Cheng Yi, *Er Cheng quang shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

sólo por filósofos. En *La Gran Doctrina*, atribuida al alumno de Confucio, Zengzi, se encuentran los siguientes pasajes en forma de argumentación encadenada:

> Quienes en la antigüedad desearon esclarecer la luminosa virtud en el imperio (o en el mundo) ordenaron primero su Estado. Si deseaban ordenar su Estado, regularon primero su familia. Si deseaban regular su familia, cultivaron primero su persona. Si deseaban cultivar su persona, enderezaron primero su corazón. Si deseaban enderezar su corazón, intentaron primero que su actitud fuese sincera. Si deseaban que su actitud fuese sincera, perfeccionaron primero su saber. Pero la perfección del saber radica en acceder a las cosas (*ge wu*). Sólo cuando se ha accedido a las cosas, el saber está completo. Sólo cuando el saber está completo, la actitud se torna sincera. Sólo cuando la actitud es sincera, el corazón se endereza. Sólo cuando el corazón se ha enderezado, la persona se cultiva. Sólo cuando la persona se ha cultivado, la familia se regula. Sólo cuando la familia está regulada, se ordena el Estado. Y sólo cuando el Estado esté ordenado, el imperio (o el mundo) estarán en paz.[100]

Los pasajes decisivos del escrito *El invariable medio* son, por el contrario, definiciones yuxtapuestas. En él leemos lo siguiente:

> Lo que el cielo ha entregado con el destino se llama «naturaleza humana» (*xing*). Dejarse guiar por esta «naturaleza humana» se denomina «camino» (*dao*). Cultivar este «camino» significa enseñanza. Este «camino» no puede tampoco abandonarse por un solo momento; si puede abandonarse, no es el «camino». Por ello, el noble está atento a aquello que no ve y temeroso de aquello que no escucha. Nada es más visible que lo oculto, nada más reconocible que lo minúsculo. Y por eso el noble vigila su soledad. Lo que existe antes de la gestación de la alegría

100. *Liji* 43 «Daxue».

> y de la cólera, de la preocupación y del placer, se denomina «punto medio». Lo que coordina todos [estos sentimientos] con el punto medio después de que los sentimientos se hayan generado, se llama «armonía» (*he*). El «punto medio» es [por tanto] la «gran raíz» (*da ben*) del mundo. La «armonía» es el «camino» que el punto medio tiene que transformar. Al alcanzar el «punto medio» y la «armonía», el cielo y la tierra encuentran su lugar y las Diez Mil Cosas su subsistencia.[101]

La estructura estricta de estos dos textos no impidió que muchos de sus pasajes más relevantes fuesen ambiguos y, por consiguiente, que de ellos pudieran hacer uso las dos tendencias del neoconfucianismo, que se perfilaron con el tiempo con rasgos cada vez más precisos.

Una de las tendencias, denominada a menudo «realista» o «racionalista», y que fue preparada por filósofos como Han Yu y, sobre todo, Cheng Yi, aunque en parte también por Zhou Dunyi, puede asociarse mejor con *La Gran Doctrina*. La otra posee, por el contrario, vínculos con el escrito *El invariable medio*. Se la ha calificado casi siempre como tendencia «idealista» o «intuicionista», fue fundamentada por Li Ao y Cheng Hao, pero en parte también por Zhang Zai, y, según parece, recibió una mayor influencia taoísta y budista que la tendencia «realista». Sin embargo, ambas podían transmutarse de manera íntegra en la tendencia opuesta. En *La Gran Doctrina*, este hecho se debió a la equivocidad del concepto «acceder a las cosas», equiparado a la «perfección del saber», que representa, en definitiva, el núcleo del cultivo del Yo que le sigue a continuación y que, en su última consecuencia, debe conducir a la satisfacción del mundo entero. Si bien «acceder a las cosas» podía interpretarse con mayor facilidad en el sentido de la tendencia realista como un «ocuparse de las cosas» sumamente concreto, en caso de necesidad podía extraerse de esto también una aproximación, por así decirlo, meditativa a las cosas desde el interior. De manera contraria sucede con el concepto

101. *Liji* 32 «Zhong yong».

central y, sin embargo, bastante enigmático de «vigilar la soledad» (*shen du*) en el escrito *El invariable medio*. La palabra que denota «vigilar» (*shen*) tiene en chino un doble sentido: significa «tener cuidado con», al igual que «prestar la debida atención a». A juzgar por otros textos en los que también aparece, podría tratarse de un *terminus technicus* para designar la «meditación»; la palabra «soledad» asumiría entonces el significado del Yo interior, de manera que la expresión podría traducirse como «concentrarse en su Yo interior». Según esta interpretación, el concepto encajaría de manera adecuada en un contexto que delata ciertas resonancias directas del *Dao de jing* y, al mismo tiempo, en la tendencia «idealista» del neoconfucianismo en general. No obstante, existieron también interpretaciones mucho más sobrias de este pasaje, que lo explicaron sencillamente con el sentido de que el noble tiene que ser en especial cuidadoso cuando está solo, es decir, cuando ya no controla su entorno. De esta forma, es evidente que el concepto podría aceptarse también sin problemas en el seno de la tendencia realista.

Zhu Xi y la gran síntesis

El representante más importante y poderoso de la tendencia realista, que, de hecho, proporcionó la interpretación que acabamos de mencionar al contenido del escrito *El invariable medio* y que, además, proveyó de comentarios detallados a todos los demás libros canónicos que el confucianismo utilizó para su causa, fue el erudito y político Zhu Xi (1130-1200). Se cuenta entre las más grandes figuras de la historia del pensamiento chino en su conjunto, aunque —o quizá precisamente porque—, en este sentido, resulta en cierta medida comparable a Confucio y no aportó demasiadas ideas propias al edificio intelectual que construyó, sino que reunió las ya existentes en un sistema uniforme. En este cometido no procedió de forma por completo sistemática, sino abarcadora o, por decirlo así, univer-

salista. La extensión y el número de sus obras, algunas de las cuales las escribieron, además, sus alumnos, son abrumadores; sólo de los *Escritos de sus palabras* hay 140 volúmenes (chinos), conservados casi todos en estilo de pregunta y respuesta. Pero lo más relevante fueron sus comentarios, porque éstos han proporcionado hasta el presente la más autorizada interpretación de los clásicos. Zhu Xi tuvo, en este sentido, un efecto antes indirecto que directo; no se leyeron tanto sus propios escritos como los clásicos confucianos —incrementados hasta conformar los *Cuatro Libros Canónicos* definitivos gracias a su intervención— bajo la óptica que él estableció. Mientras que, hasta Zhu Xi, el neoconfucianismo había mostrado una estructura bastante fluida, manifestada con la mayor claridad en los escritos de los hermanos Cheng, desde la aportación de Zhu Xi, el neoconfucianismo adoptó formas cada vez más consistentes y, por último, muy rígidas. Puede que este hecho tenga relación con que Zhu Xi naciese en una época en la que, desde el año 1127, la mitad norte del imperio se había perdido ya frente a los pueblos del norte y comenzaba a atisbarse la catástrofe total, de forma que su hazaña ha de remitirse a cierta obstinación heroica con la que trató de oponer, al cada vez más menguado y desarticulado poder de China, la convicción de unos valores eternos e imperecederos.

Esta convicción se reconoce, sobre todo, en la elaboración y ampliación del concepto del «principio del orden». Si Zhu Xi pudo tomar de los hermanos Cheng la concepción de que, por una parte, cada ser, incluida cada cosa inerte, posee su propio «principio del orden» inconfundible, pero que, por la otra, también el cosmos como totalidad posee su propio «principio del orden» que todo lo trasciende, gracias a él se llevó a cabo la definitiva liberación de este principio con respecto a la «sustancia etérea» y, con ello, le confirió una dimensión absoluta. Además, no los contempló desde una perspectiva temporal y cosmológica, sino lógica y ontológica. La afirmación más relevante dice así:

> Alguien opinó: Donde está el «principio del orden», está también la «sustancia etérea». En principio, no puede decirse que el uno exista antes que la otra. Zhu Xi dijo al respecto: No, en realidad existe el «principio del orden» con anterioridad. Además, no podemos sostener que hoy el «principio del orden» exista y mañana la «sustancia etérea», y que, sin embargo, tenga que preceder lo uno a lo otro.[102]

El «principio del orden» que todo lo abarca, idéntico a aquello que Zhou Dunyi denominó «Límite Supremo» o «Cúspide Suprema» (*taiji*), así como los «principios del orden» de todas las cosas individuales, son de índole metafísica —«por encima del plano de la configuración», como lo expresó Zhu Xi apoyándose en un concepto antiguo. Las cosas correspondientes son, en cambio, de índole física, a saber, «por debajo del plano de la configuración». La configuración misma tiene lugar, de manera lógica, mediante la impresión del respectivo «principio del orden» en la «sustancia etérea», dentro de la cual el reposo y el movimiento mismos, de los que emanan el yin y el yang, tienen su origen en los «principios del orden» correspondientes. En principio, la génesis visible del mundo no contradice, por tanto, y en ningún caso, al «principio del orden», aun cuando en su impresión en la «sustancia etérea» aparezcan de forma inevitable imperfecciones condicionadas por la materialización, que hacen que surja todo lo malo y negativo. Pero ello no tiene nada que ver con el hecho de que la «naturaleza» de las cosas y de los seres, de los que forma parte por encima de todo la «naturaleza humana», es en su base buena porque se corresponde con su «principio del orden». Esta instilación tiene un doble aspecto que subraya todavía más esta bondad fundamental: al mismo tiempo que el «principio del orden» individual que cada cosa recibe, ésta también adquiere una completa reproducción del gran «principio del orden» que todo lo abarca, el cual, de ese modo, por emplear una imagen de Zhu Xi (cuyo

102. *Zhuzi yu lei* 1:4 (Zhu xi, *Zhuzi yu lei*, Pekín 1986).

origen es, por supuesto, budista), se encuentra de nuevo indiviso en las innumerables entidades, al igual que la luna se refleja indivisa en las incontables aguas. Aquí subyace la identidad, primordial y fundamentada en la perfección de lo bueno (una especie de *summum bonum*), de todas las cosas y de todos los seres, y con ello también la relación interna de todos ellos.

Zhu Xi descubrió esta relación entre el ideal y la realidad también en la política y en la historia. A su juicio, si bien desde la dinastía Qin, es decir, desde la fundación del imperio chino en el siglo III a. C., no habían gobernado más soberanos verdaderos —y ello quiere decir santos—, sino sólo «soberanos por la fuerza» (*ba*), constató que tanto el «principio del orden» del soberano santo como el del santo han permanecido por ello intactos. Esta convicción de la inmutabilidad y de la invulnerabilidad del «principio del orden» se incorporó del mejor modo al impulso general hacia la unificación que caracterizó al neoconfucianismo. Con Zhu Xi, este impulso condujo, además, a una particular concepción de la historia, así como a una determinada filosofía de la historia, que creyó percibir un principio del orden inmutable también por detrás de los aún bastante tortuosos acontecimientos históricos. Esta filosofía condujo no sólo a ulteriores reflexiones relativas en los filósofos neoconfucianos posteriores, sino, de forma directa, a un desplazamiento del énfasis en la historiografía china: si hasta entonces el peso principal había recaído en la historiografía dinástica, que veía el curso de la historia, en todo caso, como un ritmo palpitante, a saber, el surgimiento y la desaparición de las sucesivas casas soberanas, ahora ocupó poco a poco el primer plano de la historiografía puramente analítica, que recorría todas las épocas y que parecía demostrar en sí misma que el «principio del orden», inalterado desde siempre y para siempre, proporcionaba el paradigma. Esta concepción, que actuaba como una *self-fulfilling prophecy*, fue, en gran medida, corresponsable de la limitación de las posibilidades opcionales, así como de la desaceleración efectiva y relacionada con esta limitación, en la evolución de

la sociedad china. Y, además, fue pronto responsable de la sensación de la cultura china con respecto a sí misma, y, en definitiva, de la imagen occidental que se tiene de ella, según la cual China, por decirlo con palabras de Leopold von Ranke, se incluyó entre los «pueblos de la paralización eterna».

El efecto fáctico de la filosofía de Zhu Xi, por dependiente que fuese aún de las corrientes anteriores, fue, de hecho, colosal e hizo época en el sentido literal de la palabra, pues China tuvo después de él una imagen diferente de la que tenía con anterioridad. Zhu Xi ejerció, asimismo, una influencia profunda en el sistema educativo. La formación del ser humano, según su opinión, se basaba tanto en el hecho de «acceder a las cosas» que se puso de relieve en *La Gran Doctrina* y que Zhu Xi entendía, al igual que Cheng Yi, como una investigación concreta de cada fenómeno particular, como, del mismo modo, en la «atención» (*jing*) también destacada por Cheng Yi, que en cierta manera representaba la contrapartida intuitiva del aumento intelectual del saber. La circunstancia de que él, pese a la prioridad del «principio del orden» o de los «principios del orden», partiese del estudio de las cosas concretas, y no del de los «principios del orden» mismos, lo fundamentó no sólo con *La Gran Doctrina*, sino también mediante sus propias palabras:

> La razón por la cual *La Gran Doctrina* habla de «acceder a las cosas» y no de «acceder a los principios» estriba en el hecho de que lo último sería como si uno quisiera intentar apresar la vacuidad que precisamente no se deja capturar. [...] En consecuencia, deberíamos intentar conocer lo que está por encima del plano de las figuras a través de lo que subyace bajo el plano de las mismas.[103]

En la práctica, sin embargo, se emprendió el estudio de las cosas concretas de una forma extremadamente abstracta, con preferencia

103. *Zhuzi yu lei* 15:289 (Zhu xi, *Zhuzi yu lei*, Pekín 1986).

a través del estudio de los clásicos y de sus comentarios, que prometían haber captado la realidad de una manera única, irrepetible e insuperable. La paulatina acumulación de saber que, en definitiva, debía conducir a la perfección de la persona y a la paz no fue al final más que la acumulación de un saber libresco que más bien condujo lejos de la realidad —algo contrario quizá a lo que Zhu Xi habría deseado en un principio—, en lugar de permitir que el intelecto se abriese a ella.

Capítulo XVIII

El repliegue hacia el interior

La «conciencia del ánimo» (*xin*)

Por importante que fuese el éxito de la interpretación del confucianismo realizada por Zhu Xi, existió toda una serie de pensadores que lo contradijeron. Este hecho se hace ya patente en las propias obras de Zhu Xi. Las *Analectas* contienen no sólo enseñanzas unilaterales, sino también un buen número de posiciones contrarias expuestas en detalle; también en el resto de sus escritos, como por ejemplo en sus cartas, Zhu Xi tuvo que enfrentarse no sin esfuerzo a diversas objeciones. Entre sus adversarios habría que mencionar, por ejemplo, a Chen Liang (1143-1194), que se declaró en contra de su condena de toda la historia de los tres milenios y medio precedentes, así como, en general, contra la separación rigurosa entre un plano metafísico y otro físico. Zhu Xi lo consideró, por ello, como alguien demasiado pragmático y lo catalogó como un seguidor tardío de Mo Di. Las objeciones más efectivas llegaron, no obstante, del lado opuesto, que reconoció todavía en Zhu Xi —no sin tener parte de razón— un vestigio de influencias budistas. También se escandalizaron por la disociación demasiado radical del mundo entre el ideal y la realidad, e intentaron recuperar la unidad de una posición idealista.

La expresión *xin* se convirtió en el concepto clave de esta disputa; la hemos encontrado ya en repetidas ocasiones, aunque más bien en una ubicación subordinada que tuvo que traducirse, según la situación, como «corazón», «mente» o «conciencia». En el antiguo carácter tipográfico correspondiente al concepto, puede aún reconocerse, de forma inequívoca y completa, el «corazón en el cuerpo»: 忄. Por otra parte, en innumerables pasajes muy anteriores al surgimiento del neoconfucianismo, puede advertirse que bajo este concepto se entendía no sólo el ánimo en sentido figurado, sino también la conciencia, la cual, en esta concepción, abarcaba no sólo el intelecto, sino también el sentimiento, y, por ello, podría traducirse, por otra parte, como «conciencia del ánimo». Contemplado desde esta óptica, resultaba por completo correcto que Zhu Xi percibiese esta conciencia del ánimo, al igual que tantísimas otras cosas y seres, así como sus componentes, como un producto de la acción conjunta del «principio del orden» y de la «sustancia etérea». Dos respuestas de Zhu Xi lo exponen de manera clara:

> Alguien se volvió [hacia Zhu Xi] con la pregunta: «¿Son las capacidades intelectuales y anímicas idénticas a la conciencia del ánimo o a la naturaleza?». [Zhu Xi] respondió: «Son sólo idénticas a la conciencia del ánimo, pero no a la naturaleza; [pues] sólo la naturaleza es [a su vez] idéntica al principio del orden».[104]
>
> [Otra] pregunta: «¿Es el conocimiento algo semejante a una capacidad anímica de la conciencia del ánimo, o es algo ocasionado por la sustancia etérea?». [Zhu Xi] respondió: «No es exclusivamente [un asunto] de la sustancia etérea. Más bien existe primero el "principio del orden" del conocimiento, pero este principio del orden no está aún en condiciones de conocer, [sino sólo] cuando ha cobrado forma en la condensación de la sustancia etérea. Sólo cuando el principio del orden y la sustancia etérea se reúnen, el conoci-

104. *Zhuzi yu lei* 5:86 (Zhu Xi, *Zuzhi yu lei*, Pekín 1986).

> miento está en condiciones de emerger. Sucede como con esta vela: cuando la llama puede consumir mucha cera, puede arder con claridad».[105]

En concreto, contra esta división que se hendía, en el sentido más verídico de la palabra, en el corazón de la persona humana, se volvieron contra Zhu Xi los representantes de la tendencia formada. El enfoque inicial no estaba mal elegido, pues si algo tenía que servir como punto de partida, nada parecía más adecuado que el corazón para proporcionar de nuevo validez a una concepción fundamental monista frente a la dualista de Zhu Xi. La llamada escuela «idealista» en el seno del confucianismo se ha denominado, por ello, con buenas razones, «escuela del Corazón» (*xinxue*); a la escuela «realista», fundada por Zhu Xi, se la ha llamado «escuela del Principio» (*lixue*), lo cual es menos claro que si se la hubiera denominado «escuela del Principio del orden y de la sustancia etérea» (o más sencillo: «escuela del Principio y de la Materia»).

Lu Jiuyuan

El primer gran erudito de la «tendencia idealista» fue un contemporáneo directo de Zhu Xi, de nombre Lu Jiuyuan (sobrenombre: Lu Xiangshan, 1139-1193). También él tenía un dilatado grupo de alumnos y contendió con Zhu Xi, a quien conoció en persona y con el que mantuvo correspondencia, en un intercambio oral y escrito de ideas. No obstante, su obra es mucho menos extensa y su contenido se encuentra dispuesto de un modo algo más informal. Aquí vemos con suficiente claridad que incluso este modo particular de oposición contra el pensador, que recurría a determinados rasgos de la doctrina de Cheng Hao, estaba por completo vivo en la época

105. *Zhuzi yu lei* 5:86 (Zhu Xi, *Zuzhi yu lei*, Pekín 1986).

de triunfo de Zhu Xi, hasta que más tarde, en el siglo XVI, asumió el liderazgo dentro del confucianismo.

En el centro de la doctrina de Lu Jiuyuan se encontraba un conocimiento que, según parece, adquirió a través de una especie de vivencia clave y meditativa. Cuando alguien le explicó el significado del concepto chino que designaba el «cosmos», *yuzhou*, que representaba una palabra compuesta, y le indicó que la primera parte expresa el *continuum* dentro de los Cuatro Puntos Cardinales, y la segunda el *continuum* entre el pasado y el futuro (es decir, similar al sentido de «espacio universal – tiempo universal»), se vio, según parece, en el punto medio de este cruce de ejes bosquejado y exclamó: «¡Entonces todo lo que sucede en el mundo tiene directamente que ver conmigo!». Más tarde, elaboró este pensamiento y escribió:

> Los Cuatro Puntos Cardinales, así como el Abajo y el Arriba, son *yu*; lo que procede de la antigüedad y va del ahora [al futuro] es *zhou*. Así, el cosmos es *yuzhou*, mi «corazón», y mi «corazón» el cosmos. Durante mil veces diez mil generaciones del pasado aparecieron ya santos y eran idénticos a este corazón e idénticos (*tong*) a este principio. Durante mil veces diez mil generaciones en el futuro aparecerán santos y serán idénticos a este corazón e idénticos a este principio. Y también en todos los continentes, en los Cuatro Puntos Cardinales, aparecen por todas partes santos, que son idénticos a este corazón e idénticos a este principio.[106]

Éste es el auténtico mensaje de Lu Jiuyuan: la creencia en la convergencia del tiempo y el espacio en el respectivo «corazón» diminuto de cada individuo, en el que se reúnen con toda su fuerza como en un espejo ustorio. En consecuencia, la participación del individuo

106. *Xiangshan quan ji* 1:3b (Lu Jiuyuan, *Xiangshan quan ji*, en: Sibu *beiyao*, Shanghai 1936).

en el Ser en su totalidad no tiene ya lugar de manera exclusiva a través de la «naturaleza humana», en el fondo muy abstracta y más o menos deformada por su instilación en la sustancia etérea, sino de forma directa a través del «corazón» individual y perceptible, en el que Zhu Xi había visto todavía una mezcla del «principio del orden» y de la «sustancia etérea». Con ello ganó peso también la idea de unidad, pues, si bien las dos corrientes neoconfucianas propagaron esta idea en todos los niveles, cada una puso en ella un énfasis diferente. La tendencia «realista», representada con mayor intensidad por Zhu Xi, potenció la inmutabilidad del principio del orden y de los principios del orden, es decir, en el aspecto temporal e histórico, aun cuando dedicase bastante espacio a la reflexión acerca de si el mundo real estaba, en definitiva, dividido en dos en virtud de la impresión de los principios en la sustancia etérea. La tendencia «idealista» puso, en cambio, un énfasis mucho mayor en la efectiva unidad de todas las cosas y de todos los seres del universo y, con ello, en el aspecto espacial y cósmico, el cual, de modo evidente —puesto que acontecía de manera permanente—, incluía también el aspecto temporal e histórico y operaba así de un modo mucho más fundamental que la tendencia realista. Entre los numerosos pasajes de los escritos de Lu Jiuyuan en los que se enaltece la «unidad» por excelencia, citemos solamente el siguiente, situado bastante al principio de sus obras completas y cuya importancia es, por ello, muy destacada:

> El corazón es un corazón único, el principio del orden es un único principio del orden. La suprema coherencia se remite a un Único, la más fina corrección no conoce ninguna dualidad. Por ello, Confucio confesó ya: «Mi camino se mantiene unido a través de un Único», y Mencio dijo también: «El camino es único y nada más».[107]

107. *Xiangshan quan ji* 22:5a (Lu Jiuyuan, *Xiangshan quan ji*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

Wang Shouren

Existe cierta ironía, que quizá no sea del todo fortuita, en el hecho de que justo en este periodo, cuando Zhu Xi puso de relieve la inmutabilidad del «principio del orden» y Lu Jiuyuan su fuerza unificadora de todo, el propio mundo chino se había dividido y precipitado en la más terrible confusión: la mitad norte estaba desde 1127 bajo dominio del pueblo septentrional de los yurchen; la mitad sur, gobernada aún por los chinos, era débil de cara al exterior, a pesar de contar con una vida cultural en gran medida desarrollada y refinada casi en exceso, hasta caer presa de los mongoles en 1280, que con anterioridad habían conquistado ya el norte a los yurchen. Así, la consecución efectiva de la unidad tuvo lugar en realidad en circunstancias verdaderamente macabras. Cuando los mongoles fueron expulsados apenas 90 años después y, en 1368, se fundó una nueva dinastía china, la de los Ming (1368-1644), el clima intelectual se había transformado de forma considerable con respecto a la época anterior a esta experiencia traumática. En política exterior, la dinastía fue y siguió siendo asombrosamente débil; en política interior, la cúpula del Estado, es decir, la Corte imperial desarrolló rasgos despóticos desconocidos hasta entonces. Esto ha de interpretarse por completo como una permutación del ideal de «unidad» en lenguaje político, con el que la dinastía se justificó en no pocas ocasiones. Pero, en la práctica, ocasionó una desconfianza generalizada frente a las aspiraciones de dominio de la Corte, que con sus innumerables intrigas, en las cuales desempeñaron un papel relevante los eunucos y las familias representadas por ellos, adquirió una importancia cada vez mayor. Se dieron diversas posibilidades de reaccionar a ello —puesto que la filosofía poseyó siempre una dimensión cercana a la práctica—, de las que también se embebieron los nuevos desarrollos en la historia del pensamiento. De este modo, por mencionar solamente dos

opciones, uno podía iniciar un repliegue hacia el propio Yo, es decir, objetar de manera silenciosa o provocativa; o bien se podía ofrecer una resistencia consistente, inflexible y casi estoica que por sus consecuencias requería una buena dosis de heroísmo. Ambas actitudes pueden observarse en la clase social instruida y gobernante de la dinastía Ming. En todo caso fue la primera actitud, que recurrió a la variante idealista del neoconfucianismo, la que se impuso durante casi toda la dinastía Ming. Fue ella la que caracterizó los tres siglos entre mediados del siglo XIV y el siglo XVII, al igual que el neoconfucianismo realista lo había hecho tres siglos antes.

El erudito y político Wang Shouren (sobrenombre: Wang Yangming, 1472-1529), reconocido como el auténtico representante de este segundo periodo del neoconfucianismo como Zhu Xi lo fue del primero, no llevó en absoluto una vida replegada sobre sí mismo. Si bien su educación estuvo influida por el budismo y se vio, por ello, a modo de ejemplo, definida de manera considerable por los ejercicios de meditación, este hecho no impidió, sin embargo, que Wang Shouren desempeñase los más altos cargos del Estado y que adquiriese prestigio precisamente por sus éxitos como general del ejército. Esto resulta, por lo demás, menos sorprendente cuando se tiene presente la estrecha relación que existía cuando menos entre el taoísmo y el arte de la guerra —una relación que, a través del budismo Chang influido por el taoísmo, llegó a impregnar hasta cierto grado el neoconfucianismo en su acuñación idealista. Por otra parte es muy característico que Wang Shouren no obtuviese sus victorias militares en lucha contra adversarios extranjeros (de los que existía cierto número), sino contra las insurrecciones en el interior del imperio, por lo que también contribuyó a la «unidad», si se quiere ver así. De manera similar a la concepción fundamental de la doctrina de Lu Jiuyuan, que se había reducido de manera anecdótica a un conocimiento repentino que actuaba como una experiencia clave o como una «iluminación», en cierto sentido

parecida, y que poseía por ello evidentes rasgos budistas Chang, desempeñó en Wang Shouren un papel fundamental. Después de que hubiese intentado en vano durante años efectuar el ejercicio fundamental neoconfuciano de la «investigación» o «acceder a las cosas» mediante una contemplación aditiva de las cosas externas en el sentido de Zhu Xi, como, por ejemplo, a través de la contemplación intensiva del bambú, accedió de súbito y de manera fulminante al conocimiento decisivo:

> Sin saber lo que hacía, [una noche] gritó con voz muy fuerte y se puso a bailar, con lo que la servidumbre se aglomeró asustada. Por primera vez se le había ocurrido que para el camino del santo sólo bastaba la propia naturaleza y que era erróneo buscar fuera según el «principio» exterior al propio Yo, según los acontecimientos y las cosas.[108]

En este acontecimiento, como puede verse con claridad, se trataba menos de algo en realidad nuevo que de vivirlo y sentirlo de manera íntegra y efectiva. El conocimiento de la identidad del fundamento de la personalidad del individuo con el fundamento primordial del universo —para expresarlo de una manera muy general— estaba, como tal, anclado en el confucianismo, a más tardar, desde Cheng Hao. Wang Shouren lo retomó en su amplia interpretación de Lu Jiuyuan y, al igual que éste, identificó no sólo la «esencia» (*xing*), sino también el «corazón» (*xin*) con el «principio del orden» (*li*). De forma análoga, tomó también la concepción de *ren*, «humanidad», en el sentido de un «amor» que vincula entre sí todos los seres y todas las cosas, como lo había predicado ya Cheng Hao. Sin embargo, puso en relación mutua estas concepciones, que hasta entonces habían existido de forma

108. *Yangming quan shu* 32:7a (Wang Shouren, *Yangming quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

bastante aislada, y las complementó con algunas afirmaciones relevantes.

En primer lugar, era esencial la constatación de que la unidad existente entre el «corazón» o «conciencia del ánimo» y el universo había de entenderse de tal modo que el mundo exterior, en sentido estricto, sólo cobraba forma por medio del conocimiento del ser humano. El «saber innato» (*liang zhi*) —un concepto que apareció primero en Mencio, pero sin ocupar todavía un lugar medular— desempeñó por ello en Wang Shouren un papel de enorme importancia. En él se mezclaban de un modo muy interesante aspectos gnoseológicos y aspectos éticos. Por una parte, según su opinión aquí plenamente idealista, las cosas sólo adquirían su existencia real mediante la contemplación por parte del ser humano. Wang Shouren defendió esta concepción con enorme vehemencia una y otra vez. Cuando, por ejemplo, un amigo le enseñó un árbol en flor durante una excursión y puso en duda que éste en su floración tuviese algo que ver con la conciencia humana del ánimo, Wang respondió:

> Antes de haber contemplado estos brotes, tanto ellos como tu corazón se encontraban en un estado de mudo vacío. Sólo en el instante en el que los miraste, centellearon de súbito en sus colores y cobraron su forma diáfana. De ello puede deducirse que no existen en absoluto fuera de tu corazón.[109]

En otra ocasión, Wang Shouren explicó:

> Sin el «saber innato» al ser humano no podría haber plantas ni árboles, ladrillos ni piedras. Esto puede decirse no sólo de estas cosas; incluso el cielo y la tierra no podrían existir sin este «saber innato» al ser

109. *Yangming quan shu* 3:13b (Wang Shouren, *Yangming quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

> humano, pues en el fondo, el cielo, la tierra, los Diez Mil seres y el ser humano forman una unidad. Mas donde esta unidad se manifiesta en su forma óptima y más refinada, reside el claro entendimiento de la humana conciencia del ánimo. Así, el viento, la lluvia y el rocío, el trueno, el sol, la luna y las estrellas, los animales y las plantas, las montañas, los ríos, los suelos y las piedras forman con el ser humano un único cuerpo. Sólo por eso pueden nutrirlo cereales y animales, sólo por eso lo sanan hierbas y minerales.[110]

Por otra parte, el significado ético que el «saber innato» posee no sólo se pone de manifiesto en el hecho de que —como ya dijo Mencio— satisfaga la función de una «conciencia» en el sentido cristiano, es decir, de un saber natural y hundido en lo más profundo acerca del bien y el mal, sino, además, en una una forma de obrar unida a él de manera inevitable. En Wang Shouren, se percibe cierta transición en la aseveración de que el sentimiento de piedad frente a los padres no dependería de la índole o conducta de los mismos, pues aquél está ya dispuesto en el corazón humano e insta a su respectiva realización efectiva. Wang Shouren advierte este conocimiento casi evidente del bien y su automática influencia en el hecho de obrar, pero también en todos los demás ámbitos de la vida humana, y lo amplía, por último, también a ámbitos que exceden el campo de la ética. La inseparabilidad que según su opinión existe, por ejemplo, en el ámbito estético, entre el conocimiento de lo bello y el amor a lo bello supera para él, por el contrario, la prueba de postular una inseparabilidad análoga también en el campo de la ética. La unidad de saber o conocer y obrar se convirtió para Wang Shouren en la piedra de toque para distinguir si un conocimiento poseía, de hecho, la cualidad de «saber innato» o no: donde sólo podían surgir dudas, no podía tratarse, según él, de tal saber. El «sa-

110. *Yangming quan shu* 3:14a (Wang Shouren, *Yangming quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

ber innato», en el que aparece eliminada la distancia entre saber y hacer, tenía, por ello, en su concepción algo en realidad instintivo. Sin embargo, la discusión acerca de la relación recíproca entre saber y hacer más allá de la concepción de la idea de «saber innato», en el que acabaría por abolirse dicha relación, se convirtió a partir de Wang Shouren en un tema cada vez más medular —un hecho que arroja una luz muy significativa sobre el carácter fundamental de la filosofía china. Hasta la época más reciente se dividen los ánimos ante la pregunta en apariencia sencilla acerca de cuál de los dos es más prioritario o importante, el saber o la praxis.

La traducción literal del concepto *liang zhi*, que hemos trascrito como «saber innato», quiere decir, en realidad, «buen saber». De hecho, según el parecer expresado a menudo por Wang Shouren, el valor incomparable de este conocimiento y manera de obrar espontáneos se cimentaba en su arraigo en la «naturaleza humana» (*xing*), que a su vez en Wang Shouren (al igual que en los confucianos de la tendencia realista) estaba determinada por el «principio del orden» y, por ello, tenía que ser buena. Ante la pregunta de cómo puede darse bajo estas circunstancias una explicación del mal en el mundo, Wang Shouren no recurrió como Zhu Xi a la «sustancia etérea» como fundamento de todas las imperfecciones, sino que siguió de modo manifiesto a Cheng Hao, quien de forma algo enigmática había establecido que la «naturaleza humana», e incluso el «principio del orden» subyacente a ella, era al mismo tiempo buena y mala, pero que lo «malo» de ella no era malo de forma «originaria» ni «auténtica». Wang Shouren percibe la razón de la transformación del bien originario en la inquietante y, por ello, perniciosa fuerza del deseo y de la voluntad. (También en este aspecto está en perfecta consonancia con Cheng Hao, que había creado la doble imagen del agua que fluye hacia abajo, es decir, hacia el bien, aun cuando era capaz de contaminarse a sí misma en este movimiento.) Si los seres consiguiesen sosegar su deseo y su voluntad, no sólo el agua se tornaría de nuevo clara, sino que ésta habría alcanzado el punto

(por permanecer en la imagen de Cheng Hao que, por lo demás, Wang Shouren no utilizó de esta manera) en el que ya no necesitaría fluir más. A este nivel originario, que se corresponde por entero con el plano en el que el saber «innato» o «bueno» surte efecto, las diferencias como «bueno» y «malo» pierden su razón de ser. Asimismo, no puede decidirse la cuestión suscitada por un mar en calma en el sentido de si sus aguas fluyen hacia arriba o hacia abajo y de cómo puede suceder que se contamine en su movimiento. Wang Shouren formuló estos pensamientos en repetidas ocasiones de una forma muy clara: una vez, un alumno que se encontraba limpiando las malas hierbas de un arriate se quejó de lo difícil que era cultivar lo bueno y eliminar lo malo. Wang Shouren le hizo observar que se trataba de un punto de vista muy personal, pues en las malas hierbas se expresaba la, en principio, buena vitalidad del cielo y de la tierra, al igual que en las flores:

> ¿Entonces no hay, preguntó el alumno, en absoluto ninguna diferencia entre «bien» y «mal»? Wang Shouren respondió: el estado más allá del «bien» y del «mal» es el estado de reposo del principio del orden. «Bien» y «mal» no aparecen hasta que la energía vital se traslada a la agitación. Si no está en agitación, entonces no hay ni «bien» ni «mal», y éste es, por tanto, el estado del Bien Supremo. Los budistas, repuso entonces el alumno, niegan de igual modo la distinción entre «bien» y «mal». ¿Puede separarse su opinión de la de usted? Wang Shouren dijo: en su fijación en una no-distinción del «bien» y el «mal», los budistas se despreocupan de todo y, por ello, son incapaces de gobernar el mundo. Por el contrario, el santo, en su no-distinción del «bien» y el «mal», se limita a mantenerse lejos de toda inclinación o aversión particular. Entonces, si la mala hierba no es mala, no se la debería entresacar, opinó el alumno. Precisamente, ése, repuso Wang Shouren, sería el punto de vista de los budistas y taoístas. ¿Si la mala hierba es molesta, por qué no habría de arrancarse? ¿Qué significa entonces «no tener ninguna inclinación o aversión particular»?, preguntó al final

el alumno. Y ésta fue la respuesta que dio Wang Shouren: no tener ninguna inclinación o aversión particular no significa no tener inclinación o aversión en absoluto. Una persona que así se comportase no poseería conciencia alguna. En consecuencia, tan sólo se trata de que la inclinación o aversión se corresponda por entero con el Principio Celeste y de que uno, en cada caso particular, no debe dejar espacio al más ínfimo pensamiento egoísta.[111]

La división de la escuela de Wang Shouren

Esta discusión (por lo demás típica de los escritos de Wang Shouren, los cuales, en su forma externa de apuntes de diálogos y colección de cartas, entre otras cosas, son muy semejantes a los de Zhu Xi) merece una atención especial, pues no sólo ilustra la singular relevancia de la situación del bien y el mal, sino también una comparación con el budismo y el taoísmo. La delimitación propuesta aquí por Wang Shouren es, en el fondo, plausible, aunque algo forzada. En ella se percibe cuántos pensamientos budistas fundamentales (de manera directa, a través del budismo Chan) y taoístas se infiltraron en el neoconfucianismo de Wang Shouren. No es casual tampoco la arriesgada doctrina de este ámbito supremo más allá del bien y del mal, ajeno al campo de determinación ética del confucianismo, a partir del cual se separaron los caminos de los sucesores de Wang Shouren. Un grupo de los mismos llegó finalmente a convicciones y comportamientos que les depararon el apodo de «budismo Chang salvaje».

Esta evolución se insinuó ya en vida de Wang Shouren. Lo demuestra una célebre discusión entre dos de sus alumnos en el año 1527, que ha entrado en la historia como el debate junto al

111. *Yangming quan shu* 1:21b (Wang Shouren, *Yangming quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

«Puente de la Fuente del Cielo» (en la provincia de Guangxi). Una de las disputas concernía a este aspecto especial de la doctrina de Wang Shouren, que ambos alumnos memorizaron primero de un vistazo según la fórmula: «Lo que no tiene ni bien ni mal es la sustancia (*ti*, "cuerpo") del corazón, lo que tiene bien y mal es el movimiento de la voluntad (*yi*, "deseos mentales")».[112] Uno de los alumnos, Qian Dehong (1496-1574), explicó las frases basándose en el sentido ortodoxo de que la naturaleza humana todavía no polarizada en su origen se escindía en el bien y el mal mediante las malas «costumbres» (*xí*) y deseos, y sólo a través de un proceso de cultivo de sí mismo gradual, como se indica en el escrito *La Gran Doctrina*, podía ser conducida de nuevo, por así decirlo, a esta paradisíaca naturalidad original. El otro alumno, de nombre Wang Ji (sobrenombre Longxi, 1498-1583), adoptó un punto de vista mucho más audaz y radical:

> Con esta afirmación del maestro [sobre el carácter moralmente imposible de cualificar de la sustancia del corazón] podría no haberse enunciado aún la consecuencia última de esta observación. Pues si uno dice que la sustancia del corazón no es ni buena ni mala, entonces, en el ámbito de la voluntad, no hay tampoco ya nada bueno ni malo, y, del mismo modo, poco lo hay en el ámbito de las cosas.

Si se puede creer en el escrito, Wang Shouren intentó llevar de modo salomónico estas diferentes interpretaciones a un común denominador, junto al «Puente de la Fuente del Cielo» en la misma tarde en la que se despidió para siempre de estos alumnos (murió dos años más tarde). Opinó que se trataba aquí de dos concepciones en efecto diversas, pero que se complementaban entre sí, y con las que se correspondían dos tipos distintos de seres humanos: por una

112. *Yangming quan shu* 1:21a (Wang Shouren, *Yangming quan shu*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

parte estaban los que «ahondaban en lo profundo» (en chino, *ligen*, «perspicaces [en el ingenio]-arraigados», en sí una expresión budista), quienes adquieren en un solo instante todo el conocimiento hasta las últimas consecuencias partiendo de una captación de la sustancia del corazón; y, por otra parte, había también seres humanos en cierta manera corrientes, en los cuales la sustancia del corazón se encontraba tan desfigurada por la costumbre que precisaba un esfuerzo prolongado y gradual hasta adentrarse en esta captación de la sustancia del corazón. Para las personas del primer tipo era válida la afirmación de Wang Ji, que había hablado de una completa ausencia de categorías morales en todos los planos del conocimiento y del Ser y no sólo en los más elevados; para las personas del segundo tipo era válida, por el contrario, la afirmación de Qian Dehong, quien había admitido un proceso de cultivo de sí mismo paulatino.

En esta sentencia, comunicada a sus discípulos por Wang Shouren, resurge la idea de la doble verdad que había sido tan característica del budismo. Para Qian Dehong, sólo el nivel más bajo es reconocible al principio y se caracteriza por los esfuerzos éticos; para Wang Ji lo es ya el nivel más elevado en el que dichos esfuerzos se revelan sin razón de ser. Wang Shouren vincula con posterioridad esta constatación a la distinción entre un proceso de conocimiento repentino y uno paulatino —una distinción que posee, de igual modo, un significado fundamental en el budismo, y en concreto en el budismo Chang, y que en China determinó todavía más la discusión budista cuanto más china se volvió su configuración. O, expresado con otras palabras, la oposición entre gradualismo y subitismo en el conocimiento o en la redención (para llevarlo a una forma más manejable) eclosionó, en efecto, en China por primera vez con el budismo, y, cuando esta oposición reapareció en la escuela de Wang Shouren, lo hizo con inconfundibles rasgos budistas. Pero, por otra parte, si se contempla desde el punto de vista del budismo, se trató de un fenómeno típicamente chino. En este sentido, resulta comprensible que no se entienda como algo nítidamente foráneo,

sino sólo como una reacción propiamente china a algo foráneo. Esta suposición se confirma por el hecho de que también podemos constatar reacciones análogas, con posterioridad, en la confrontación de China con el sistema de pensamiento occidental.

En todo caso, mediante la discusión en el «Puente de la Fuente del Cielo», que el maestro no había solucionado propiamente hablando, sino que sólo lo había fijado por escrito, se había prefigurado ya para los sucesores de Wang Shouren una división que, con el tiempo, tendría un desarrollo efectivo y se prolongaría de manera indefinida. Las más diversas tendencias de pensamiento y las filosofías más diferentes entre sí hicieron remontar su origen a Wang Shouren. Este fenómeno, que ya se había producido anteriormente con frecuencia y de un modo similar, lo percibimos en este caso con tal nitidez quizá porque en China se desarrolló desde el siglo XVII algo semejante a una historia de la filosofía (aunque sólo en forma de antología), que se ocupó con particular interés del pasado más reciente (así fue en concreto el siglo XVI) y, con ello, conservó algunos nombres que, de otro modo, hubiesen quizá caído en el olvido. En la más célebre de estas compilaciones de textos de historia de la filosofía, que lleva el título *Exposición de la erudición de los confucianos Ming* (*Ming ru xuean*), del filósofo Huang Zongxi (1610-1695), se presentan ocho escuelas que partieron de la filosofía de Wang Shouren. Sin embargo, éstas se dividen —algo nada inusual en China— según los ámbitos de actuación en las distintas provincias y no a partir de su contenido, por lo que no puede percibirse con total claridad una imagen sistemática. Para simplificar un poco, pueden reconocerse tres tendencias inconfundibles.

En primer lugar, estaba la amplia corriente de eruditos que representaban aproximadamente la opinión de Qian Dehong (sin que éste hubiese sido de algún modo su líder). Intentaron conseguir cierto equilibrio entre el cultivo de sí mismos, orientado hacia el interior, y las obligaciones externas con respecto al Estado y a

la sociedad. También mantuvieron el contacto con el ala realista del neoconfucianismo, que no había desaparecido en absoluto en la época Ming, sino que sólo se había mantenido en un segundo plano. En segundo lugar, se encontraba la tendencia muy marcada hacia el budismo Chang y que casi acabaría por confundirse por completo con él, representada por el interlocutor de Qiang Dehong, Wang Ji. Esta tendencia está asociada al nombre de Longxi («corriente del dragón»), conforme al sobrenombre de Wang Ji. El pensamiento de éste se aproximó, con el tiempo, a modelos cada vez más budistas y puede clasificarse mejor dentro de la fase tardía del budismo chino que dentro del neoconfucianismo. Él mismo no lo disimuló en modo alguno, pues insistió en especial en que, desde su punto de vista, confucianismo, budismo y taoísmo eran en realidad una y la misma cosa —una concepción, por lo demás, que habría de imponerse a gran escala en los siglos siguientes, aunque de una manera superficial y cada vez más trivial, por supuesto sin referencia ya a Wang Ji y a su actitud budista. En Wang, la unificación tiene lugar todavía a un nivel inequívocamente budista y sin ningún atisbo de dejadez. Escribió:

> Las doctrinas de estas Tres Escuelas (confucianismo, taoísmo, budismo) tienen un punto de partida común. El taoísmo habla de la «vacuidad» (*xu*), pero la concepción del santo [confuciano] hace del mismo modo referencia a la «vacuidad». El budismo habla a su vez de «reposo» (*ji*), pero la concepción del santo [confuciano] hace de nuevo asimismo referencia al «reposo». ¿Quién podría pues en el mundo entero diferenciar entre [estas Tres Escuelas]? Los partidarios actuales del confucianismo, sin embargo, que no han captado el punto de partida [común] de las Tres Escuelas, acostumbran a contemplar las otras dos como heterodoxas, aunque así sólo demuestran su incapacidad para emitir un juicio correcto.[113]

113. *Longxi quan ji* 17.

Por último, la tercera tendencia portaba, del mismo modo, rasgos budistas de cara al exterior, aunque en el interior estaba orientada hacia objetivos por completo diferentes. En gran medida, permaneció activa con el nombre de escuela Taizhou, lo cual se remonta al lugar de origen de su fundador, Wang Gen (1483-1540), situado en Jiangsu. Si se observa con mayor precisión, y como atestigua su edad (tenía sólo once años menos que el maestro), Wang Gen no fue un auténtico alumno de Wang Shouren, sino el fundador de su propia escuela, y sólo en una etapa posterior de su vida se puso a las órdenes de Wang Shouren, con quien mantenía algunas diferencias que finalmente desembocaron en más de un conflicto, según explican diversas anécdotas. Procedía de la familia de un comerciante itinerante que, por así decirlo, había adquirido su formación en la calle y, en consecuencia, la escuela fundada por su hijo tenía en sí también un carácter ingenuo y popular, por no decir de charlatán de mercado: Wang Gen llevaba ropas de un corte especial y conducía un carruaje con una forma muy peculiar —ambas cosas, como puede deducirse de algunas de sus observaciones, en imitación del estilo de vida de Confucio, tal y como lo imaginaba Wang Gen. En su doctrina prefería un acceso muy tangible: su principal interés se dirigía, como ya sucedió en muchos otros neoconfucianos anteriores a él, al concepto *gewu*, que Zhu Xi había interpretado como el «análisis de las cosas» y Wang Shouren como la «aproximación a las cosas» a través del propio Yo. En Wang Gen, que entendió el concepto *ge* como «medida», se convierte, sin embargo, en la «medida de las cosas», para la cual el Yo debe aportar la medida, pero haciendo referencia, una vez más, a las cosas del mundo exterior y, en particular, al emperador y al Estado. Bajo esta óptica, la extraña deducción escogida por Wang Gen recibió su significado práctico: la aparición visible en el mundo, incluidos los gestos y el atuendo, eran para él parte de esta medición mutua del individuo y el mundo exterior a través de la cual el individuo, la sociedad y en consecuencia, el mundo entero habrían de transformarse, enteramente

en el sentido de las antiguas concepciones rituales confucianas, en algo mejor.

Por este motivo la doctrina de Wang Gen tenía en sí, de forma atemperada, pero insoslayable, junto al componente individualista, también un componente social. En este sentido, estaba en radical contraste con la doctrina de Wang Shouren, un hombre que procedía también de las clases más altas y que, como relataba una anécdota llena de matices, se opuso a su nuevo alumno de un modo algo descaminado cuando éste llegó a su escuela con su peculiar vestimenta. Este elemento rebelde de Wang Gen, que la influencia de Wang Shouren atenuó un tanto, se potenció cuando, más tarde, en la escuela Taizhou, entró en contacto con la escuela de Longxi, de corte budista Chang, antes mencionada. El más célebre exponente de esta relación fue el filósofo Li Zhi (1527-1602), a quien suele asociarse con la escuela Taizhou y que sólo con esfuerzo puede denominarse discípulo postrero de Wang Shouren. Mientras que, hasta entonces, en la tendencia idealista del neoconfucianismo habíamos advertido a lo sumo cierta reserva frente a la tradición externa del confucianismo (que, por lo demás, podía intensificarse hasta cierto menosprecio de los clásicos, reconocible ya en el dicho de Lu Jiuyuan de que éstos sólo representaban obras marginales cuando uno había captado las verdades fundamentales), Li Zhi atacó frontalmente el confucianismo:

> Cuando alguien viene al mundo, es autosuficiente y no necesita aprender de Confucio de manera incondicional —¿cómo habrían podido vivir de otro modo los seres humanos antes de Confucio?[114]

Li Zhi predicó un naturalismo y un igualitarismo bastante desenfadados, así como la espontaneidad y el subjetivismo; de forma

114. *Fen shu* 1:16 «Da Geng Zhongcheng» (Li Zhi, *Fen Shu; Xu fen Shu*, Pekín 1975).

similar a como en el siglo III, en vísperas de la llegada del budismo, habían hecho algunos grandes del pensamiento muy vinculados a la «escuela de la Oscuridad», no dejó pasar una sola ocasión para provocar al Estado y a la sociedad. Con 58 años se retiró al fin a un pequeño monasterio Chan, después de haberse separado de su esposa. Su modo de vida por completo libre y sin trabas ocasionó una persecución cada vez mayor, hasta que su monasterio fue destruido y él mismo encerrado en prisión, acusado de herejía y de corromper a la juventud, donde a los 74 años acabaría por quitarse la vida.

Con Li Zhi, que en la China tradicional aún se consideró una especie de monstruo, aunque se enalteció como un héroe en la China moderna, el neoconfucianismo había empezado a combatirse en cierta medida a sí mismo en sus últimos rebrotes idealistas y había adquirido con ello un cariz casi trágico. Los poderes responsables de la muerte de Li Zhi formaban parte ellos mismos del neoconfucianismo, aunque de la tendencia realista de Zhu Xi. Con ellos se introdujo un retroceso a formas cada vez más antiguas del confucianismo, retroceso que, en la edad moderna, acabaría por conducir a la completa desintegración del confucianismo.

Capítulo XIX

La autodisolución del confucianismo

La academia Donglin

La muerte de Li Zhi, promovida en nombre del confucianismo más estricto que no había caído en las ideas subjetivistas, no significó que esta forma más estricta de confucianismo dominase sin oposición durante este periodo. No obstante, sus auténticos y más peligrosos enemigos no se reclutaron entre los que formaban parte de los últimos rebrotes de la tradición idealista del neoconfucianismo, con la que se había asociado a Li Zhi, sino entre los representantes de la Corte imperial centralista. También estos últimos fueron un producto indirecto del neoconfucianismo, en la medida en que la evidente concentración de poder en la Corte representó ella misma una consecuencia de la tendencia a atribuir la mayor cantidad posible de fenómenos a un único elemento, como hemos observado de manera general en todos niveles del neoconfucianismo. En concreto, repercutió de tal modo que no siempre el propio emperador, sino —en particular en el caso de los soberanos más débiles— los cortesanos y, en la práctica, los eunucos, representaron el centro neurálgico y adquirieron una insospechada capacidad de poder. Éstos pusieron al funcionariado confuciano cada vez más contra la pared o, cuando menos, lo desafiaron del modo más violento. Esta

evolución se perfiló de forma cada vez más clara cuanto más envejeció la dinastía Ming. A finales del siglo XVI y a principios del siglo XVII, la situación se caracterizó por la encarnizada lucha entre estas dos fuerzas por completo distintas que, sin embargo, en el sentido ideológico, podían remitirse en cierta manera al neoconfucianismo. Esta lucha culminó, desde el punto de vista político, y cristalizó desde el punto de vista del contenido, en la confrontación entre el omnipotente eunuco Wei Zhongxian (1568-1627) y la academia Donglin («bosque del este»), fundada en Wuxi (en el bajo Yangzi) en 1604, la cual ejerció una enorme influencia, además de en sus destacados miembros, en la clase instruida confuciana en general. Numerosos miembros y partidarios de la academia tuvieron que pagar con su vida su oposición al caciquismo de la Corte, lo cual los cortesanos siempre interpretaron como un acto de insubordinación y alta traición.

El fundador de la academia, Gu Xiancheng (1550-1612), y sus miembros relevantes, entre los cuales ha de mencionarse en particular al erudito Gao Panlong (1562-1626), no eran todavía en absoluto reacios al neoconfucianismo en general, ni tampoco al neoconfucianismo de corte idealista de Wang Shouren. Por ejemplo, la meditación desempeñaba entre ellos un papel sustancial. Pero se volvieron en contra de las tendencias evolutivas que había generado la posición de Wang Ji en la discusión junto al «Puente de la Fuente del Cielo» y que habían sido elaboradas por la escuela de Longxi. La academia Donglin se basó, en cambio, en la posición de Qian Dehong, es decir, en el cultivo de sí mismo de una manera sistemática y gradual. Adoptó una actitud crítica frente a la evasiva y peligrosa interpretación de la diferencia entre el bien y el mal aportada por Wang Ji. Según la opinión de la Academia, esta genial interpretación había suministrado precisamente la legitimación para el derrumbe total del sistema de valores éticos en su conjunto, que en sus últimas consecuencias se manifestaba en el sangriento dominio de los aduladores de la Corte. Pero la academia Donglin dio

un paso más, que no sólo recurrió a Zhu Xi, sino, en determinados aspectos, a los inicios del neoconfucianismo, es decir, a Zhang Zai e incluso a pensadores anteriores como Dong Zhongshu: algunos de sus representantes más relevantes se enfrentaron con decisión creciente al pensamiento enunciado con la mayor claridad por Zhu Xi, según el cual, el «principio del orden» y la «sustancia etérea» debían ser de distinta índole y, por encima de todo, contra el pensamiento análogo de que la «naturaleza humana» era buena, pero las «costumbres» adquiridas durante la vida eran malas y, por ello, la causa de la maldad. Así lo puso de manifiesto uno de los miembros de la academia Donglin, un tal Qian Yiben (1539-1606):

> Sabemos que la «esencia» (*xing*) se otorga con el nacimiento. Pero, ¿sabemos también si aquello que crece día a día puede denominarse de igual modo y con razón «esencia»? Si por el contrario uno intenta comprender aquello que se otorga con el nacimiento y no se preocupa por aquello que crece día tras día, es decir, por las «costumbres», entonces se reduce en verdad el ser humano al nivel de un animal.

El cuerpo del ser humano, como todo lo material en general, ocupó de nuevo y progresivamente el primer plano. La unidad entre el mundo interior y el mundo exterior que Wang Shouren había concebido desde el interior, desde la imaginación, fue concebido ahora de nuevo y por principio desde el exterior, desde una revalorización de las «costumbres» (en sentido literal, lo «aprendido», *xi*). Si Wang Shouren había integrado siempre en el conocimiento el modo de obrar correspondiente a dicho conocimiento, ahora, a la inversa y desde esta nueva óptica, se vio en dicho obrar la única y genuina posibilidad del conocimiento. Esta confrontación, por ilustrar su actualidad, tenía un parecido lejano con la cuestión usual entre nosotros acerca de si es más relevante para la esencia del ser humano la disposición biológica o la experiencia del entorno. Los posteriores seguidores de la tendencia idealista del neoconfucianis-

mo, por seguir con esta analogía, habrían representado la primera opinión, y los partidarios de la academia Donglin, la última.

En esta inversión del pensamiento emprendida por la academia Donglin se insinuó ya un cambio de dirección por completo fundamental en la tendencia del confucianismo. Seguramente pueda decirse que la apelación a pensamientos antiguos representó un rasgo característico del confucianismo en su conjunto. Pero este recurso no se basó (y ello ya en el propio Confucio) en el serio intento de seguir pensamientos pretéritos, sino más bien en la intención de restablecer circunstancias del pasado, lo cual es algo por entero diferente. Esta tendencia es, asimismo, muy fuerte en la academia Donglin. Pero en ella puede además observarse otra tendencia que intentó reencontrar, de hecho, lo que se había *pensado* con anterioridad. Que en este esfuerzo también pudiese suceder que dichos pensamientos antiguos no se adecuasen ya a la nueva época no era ninguna contradicción, sino una consecuencia casi inevitable en muchos sentidos. La discrepancia entre el anhelo de hallar el camino de retorno a la verdadera actitud vital de los antiguos santos, por un lado, y las dudas, por otro lado, cada vez más intensas y numerosas, con respecto a una transmisión fidedigna y a la posibilidad real de aplicar esta antigua actitud vital caracterizó en gran medida el confucianismo desde finales del siglo XVII y, junto con él, la esencia de la filosofía china en su conjunto.

Extraordinariamente influyente para la posterior evolución fue, sin embargo, un nuevo acontecimiento puramente político que se sumó de manera casi inmediata a la demoledora batalla entre la academia Donglin y los caciques de la Corte: la conquista del imperio por parte de los manchúes en el año 1644. Aún más que durante la sumisión a los mongoles en 1280, esta invasión arrojó a toda la elite intelectual, de la que, en efecto, formaban parte en primera línea los distintos representantes del confucianismo, a un profundo conflicto interno. Por un lado, aborrecían en grado sumo el dominio extranjero y reaccionaron contra él con una emigración

interior que, en ocasiones, llegó al suicidio. Por el otro, en muchos de ellos —muy al contrario que el sentimiento con respecto a sí mismos del siglo XIII— se incrementó la martirizante sensación de ser responsables de haber precipitado la catástrofe a través de la decadencia moral, como ésta parecía haber estado personificada, por ejemplo, en un hombre como Li Zhi. Esta suposición no era quizá tan absurda después de todo, pues a diferencia de los mongoles, los manchúes no representaban ninguna gran potencia del continente y los habían llamado incluso una vez los dirigentes chinos para sofocar una insurrección dentro del país. Los soberanos manchúes tampoco se mantenían lejos de la cosmovisión china, como sí ocurría con los mongoles. Ellos mismos eran ardientes admiradores del confucianismo, en concreto de la tendencia de Zhu Xi, y se sentían por completo renovadores de un imperio que se había desplomado en la debilidad y en la corrupción. La situación interna de la clase que formaba parte de la inteligencia y del gobierno de China se evidenció no menos desesperada que su situación externa. Ejemplo del sentimiento de esta clase con respecto a sí misma es el político y filósofo Liu Zongzhou (1578-1645), próximo a la academia Donglin y que pasaba la mitad del día en meditación y la otra en un activo servicio al Estado. Tras la victoria de los manchúes, no obstante, y tomando como modelo a otros pensadores, decidió dejar de alimentarse para no comer el pan de soberanos ilegítimos, hasta morir de inanición. Con anterioridad y siempre en el sentido del conocimiento del pasado de la academia Donglin, había propuesto un código fijo para el cultivo de sí mismo, que incluía auténticos exámenes de conciencia y confesiones. Éstos recurrieron a ejercicios similares de la escuela de Wang Shouren y, en definitiva al budismo, pero quizá también en parte al cristianismo, que desde finales del siglo XVI había echado raíces en la Corte imperial china (Matteo Ricci, 1552-1610, llegó a Pekín en 1583) y del que tomó nota en todo caso —aunque fuese con desconfianza— Liu Zongzhou.

Nacionalismo y racismo

En cualquier caso, existieron formas menos pasivas de resistencia a los manchúes que la ejemplificada por Liu Zongzhou. Uno de sus alumnos, Huang Zongxi (1610-1695), el mismo que ya hemos conocido como autor más destacado de una nueva disciplina, la historia de la filosofía, probó primero fortuna como guerrillero antes de vislumbrar poco a poco el sinsentido de sus iniciativas y empezar a ofrecer una resistencia intelectual. De esta resistencia formó parte, en gran medida, la historia de la filosofía, que investigó de manera retrospectiva, partiendo del presente, con el fin de rastrear de ese modo las fuentes de la decadencia política e ideológica que había conducido a la derrota del imperio ante los bárbaros. La obra principal de Huang Zongxi es, no obstante, otro libro, *Mingyi dai fang lu*. El título significa, en sentido literal, «Esperar a una razón [del] oscurecimiento de la luz». Puesto que *ming* significaba «luminoso», pero también era el nombre de la derrocada dinastía Ming, y *yi* no sólo tenía el sentido de «oscurecimiento», sino también de «bárbaros» o «barbarización», también puede leerse como «Esperar una razón [de la expulsión de la] dinastía Ming por los bárbaros». El libro contiene un inventario sistemático y muy crítico de todo el aparato del Estado tradicional, desde el emperador hasta el sistema de exámenes e impuestos. El contenido desarrolla el pensamiento de que, en política y a lo largo de toda la historia china, podía constatarse un desplazamiento permanente de la preocupación por el bien común a la imposición de intereses por completo egoístas en la cúspide el Estado, o expresado de otra forma, que había tenido lugar una privatización creciente del poder que, al final, como una consecuencia interna, había desembocado en la ilegítima usurpación de la soberanía por parte de los bárbaros. La fuerte invectiva contra el ejercicio del poder por parte de los bárbaros, oculta a menudo en formulaciones abstrusas y truncada por la censura en repetidas ocasiones, representó

el objetivo principal de las obras de Huang Zongxi y le ha atribuido no sin razón el renombre de ser el «fundador» del nacionalismo chino, aun cuando éste tuvo ya ciertos precursores en el siglo XII.

En este sentido, está justificada la pregunta sobre en qué medida Huang Zongxi, a pesar de todo su significado político, merece ser mencionado en el marco de la historia de la filosofía china. La respuesta es que con Huang Zongxi se fundó una tradición intelectual específica, en la cual el nacionalismo y la crítica social entraron en una mutua e íntima relación. Esta tradición tuvo, por este motivo, importancia en el marco de la filosofía, porque, desde el cambio de pensamiento iniciado por la academia Donglin y orientado hacia una revalorización de la praxis, ahora también el modo de obrar, en el que se integraba con preferencia el obrar político, fue considerado determinante para la adquisición de conocimiento. La tendencia nacionalista y de crítica social emergió al principio del simple descrédito de la monarquía a causa de su enojosa unión con la soberanía extranjera de los manchúes. Esta tendencia penetró con el tiempo de manera cada vez más profunda en la conciencia, hasta que, en los siglos XIX y XX, prorrumpió como un movimiento contrario a todo el sistema de valores confuciano, e incluso contra todo el sistema de valores tradicional chino, que había existido en la base de la monarquía.

Esta radicalización puede advertirse ya en un filósofo sólo nueve años más joven que Huang Zongxi y que, como éste, había empezado luchando inútilmente contra los manchúes en un ejército privado: Wang Fuzhi (1619-1692). Si se ha considerado a Huang Zongxi el primer nacionalista chino, entonces Wang Fuzhi sería el primer racista chino. Esta apelación es quizá algo exagerada, pero tiene parte de sentido en la medida en que Wang Fuzhi ya no definió lo «bárbaro» en sentido cultural, sino biológico —una consecuencia inevitable de la circunstancia de que los manchúes no se habían limitado a asumir la tradición confuciana, sino que incluso se jactaron de ser los preceptores confucianos del imperio.

> Si bien los chinos no son diferentes de los bárbaros en su estructura ósea, sus órganos sensoriales y su espíritu de cohesión social, tienen, no obstante, que distinguirse de éstos del modo más preciso. ¿Por qué? [Bien,] si los seres humanos no se deslindan de las cosas inanimadas, entonces vulneran el principio del cielo; y si los chinos no se deslindan de los bárbaros, entonces vulneran el principio de la tierra. Pero puesto que el cielo y la tierra ponen, de manera conjunta, orden en la humanidad en tanto en cuanto la [estructuran de esta doble manera], sería también vulnerado el principio del ser humano si él mismo no llevase a cabo las distinciones de acuerdo con sus respectivos vínculos sociales.[115]

Incluso las hormigas, concluye Wang Fuzhi, se defienden contra los intrusos y, del mismo modo, Confucio escribió sus *Anales de las primaveras y otoños* en gran medida para predicar el afianzamiento de las fronteras chinas de cara al exterior.

Esta regresión a rasgos físicos en la deslegitimación de la soberanía manchú fue acompañada en Wang Fuzhi de un énfasis general y progresivo en el elemento práctico en la filosofía. Wang Fuzhi recurrió, por ello, de forma consecuente al neoconfuciano temprano Zhang Zai, que había situado la «sustancia etérea» en el centro neurálgico de su doctrina y que había inferido de ella misma de manera espontánea su estructuración según el «principio del orden». Sin embargo, a este pensamiento le dio un giro nuevo y propio, al creer reconocer en el ámbito ontológico mismo un aspecto práctico y tendente a alcanzar un objetivo, y, al mismo tiempo, al enunciar la negación absoluta de todo el ámbito del No-ser:

> Lo que distingue la utilidad del mundo (*tianxia zhi yong*) es su Ser. Si partimos de su utilidad, reconocemos [por ello] también el Ser de su

115. *Huang Shu* 1:1 «Yuan ji» (Wang Fuzhi, *Huangshu*, en: *Zhongguo xueshu ming zhu*, Taipei 1962).

> auténtico cuerpo (*ti*) —¿qué tendríamos entonces que calcular con algún tipo de inseguridad?

Y en otro lugar lo explica de manera mucho más clara:

> El mundo es sólo un útil (*qi*) y nada más. El «camino» (o «sentido», *dao*) es el sentido de [este] útil; no puede sostenerse, por el contrario, que [este útil] sea un útil del sentido. Si algo no tiene sentido, tampoco hay un útil para ello —esto es capaz de comprenderlo todo el mundo. Por qué se preocupa uno tanto de si este útil (el mundo), después de que ya existe, no posea ningún sentido [...] Mientras no hubo arcos y flechas, tampoco existió ningún «camino» del tiro con arco, y mientras no hubo caballos y carros, tampoco existió ningún «camino» del auriga [...] Por ello ha de decirse algo verdadero: «Si no existe el útil de algo, tampoco existe ningún camino con respecto a eso» —¡pero los seres humanos nunca han reflexionado sobre eso con profundidad![116]

Bajo estas circunstancias no es de extrañar que Wang Fuzhi redescubriese también el valor de la ley y, a la vez, leyes que habían sido proscritas, por lo menos de cara al exterior, durante casi 2.000 años, desde la fundación del imperio chino bajo el signo del «legalismo», pero cuyo valor ya había destacado Huang Zongxi con cierto titubeo. Para Wang Fuzhi, que veía en el «camino» algo semejante a un plan de construcción, una descripción de las funciones y unas instrucciones de uso del Ser y de lo existente, la distancia con respecto a la «ley» era, por consiguiente, muy pequeña —como ya había ocurrido, de hecho, con los antiguos legalistas. Y como el mundo entero y todo lo comprendido en él, parecía evidente que el Estado funcionaba de manera semejante a una máquina diseñada para su manejo de acuerdo a determinadas leyes.

116. *Zhouyi wai zhuan* 5:170 (Wang Zuzhi, *Zhouyi wai zhuan*, Pekín 1962).

> Si debe gobernarse un sistema político, entonces, en primer lugar, tiene que existir un dirigente que establezca leyes e instituciones. Aun cuando éstas no sean precisamente las mejores, serán siempre mejores que el hecho de que no haya leyes.[117]

Sin desviarse lo más mínimo de la escuela legalista, Wang Fuzhi enfatizó que las leyes y los métodos no se establecían para siempre, sino que tendrían que reformarse una y otra vez según lo requiriesen el presente y el futuro. En consecuencia, la ley perduraría sólo durante un tiempo limitado —al igual que (utilizando una imagen que Wang Fuzhi no empleó de manera directa) el arte específico del tiro con arco desaparecería cuando el arco y la flecha cayesen en desuso.

Ciencia y crítica

Wang Fuzhi ha sido aclamado en la China más moderna, y en particular desde la fundación de la República Popular, un abanderado del pensamiento materialista y de la conciencia nacional. Sin embargo, sus ideas, muy directas y actuales en algunos pasajes, no ejercieron al principio ningún efecto particular. Mucho más profundas fueron las consecuencias de los esfuerzos ya mencionados de otro tipo de eruditos, que no ejercieron una oposición directa a los manchúes ni tampoco sacudieron los fundamentos del Estado confuciano, sino que con sosiego se entregaron a la búsqueda de las auténticas causas de la evidente debilidad de China y esperaron hallar síntomas de ello en una intelección inmediata de los antiguos escritos sagrados, que no se viese falseada por los comentarios ajenos a éstos.

117. *Du tong jian lun* 30:1086 «Wu dai xia: 13» (Wang Fuzhi, Du *tong jian lun*, Pekín 1075).

El primer gran erudito en el que esta intención se hace claramente reconocible fue Gu Yanwu (1613-1682). Perteneciente a la misma generación que Huang Zongxi y Wang Fuzhi, se sentía igualmente herido que ellos en lo más profundo a causa de la conquista de China por parte de los manchúes; al principio, se unió a un príncipe de la derrocada dinastía Ming que opuso resistencia durante todo un año en la región de Nanking; su madre adoptiva se dejó morir de inanición y le hizo prometer que jamás serviría como funcionario bajo el régimen de los manchúes, una promesa que Gu Yanwu mantuvo durante toda su vida. Pero si con el derrocamiento de la dinastía Ming se dio a sí mismo su nombre personal (más o menos: «guerrero flamante») como una especie de blasón (su nombre original era Jiang) y aun cuando habría de llevar una vida muy inconstante y, en ocasiones, atormentada por las persecuciones, reaccionó, en definitiva, de un modo bastante moderado frente a las cambiantes circunstancias. Como profesor y asesor en un amplio círculo de amistades, se dedicó de manera pragmática al estudio de numerosos asuntos prácticos que él, en tanto que funcionario regular, había observado, según parece, desde una enorme distancia, como, por ejemplo, la apertura de minas y el desarrollo de bancos privados.

En una línea muy similar estaba su concepción del confucianismo. Para él, «acceder a las cosas» (*ge wu*), que para Zhu Xi había sido, en lo esencial, una reflexión devota sobre los clásicos y el mundo exterior y para Wang Shouren el proceso de imbuirse dentro de uno mismo, significó, de hecho, un acceso sobrio y crítico a las cosas, indagar más que un dejarse cautivar por las mismas. En una carta a un amigo, señaló:

> Lamento en lo más profundo que los eruditos, desde hace más de cien años, hayan hablado siempre del «corazón» y de la «naturaleza humana» y se hayan expresado para ello de una forma muy vaga e incomprensible. El propio Confucio habló rara vez sobre el «destino»

> y la «humanidad», y tampoco se le pudo sonsacar jamás algo sobre la «naturaleza humana» y el «camino celestial» [para pesar de su alumno Zigong]. Aun cuando se haya escrito sobre los principios del orden de la «naturaleza humana» y del «destino» en los comentarios al *Libro de las mutaciones*, [el propio] Confucio nunca habló de eso con nadie en particular. Cuando se le interrogó sobre [la correcta actitud del] erudito, respondió: «En su conducta personal siente vergüenza», y cuando se le preguntó sobre [la correcta actitud ante el] estudio, se limitó a hablar sobre el «amor a la antigüedad» y la «investigación aplicada» [...] ¿Cómo se facilita, por tanto, según mi opinión el camino del santo? Se basa [por una parte] en el «estudio integral, en el ámbito completo de la formación» y [por otra parte] en el «sentimiento de vergüenza en la conducta personal».[118]

En consecuencia, Gu Yanwu intentó dirigir de nuevo el interés a la simplicidad del confucianismo temprano e incluso a la antigua simplicidad de la filosofía en general, que a su juicio se había construido sobre las dos columnas de la actitud ética fundamental y del afán de saber. A partir de aquí, se dedicó a temas consistentes, entre los que se contaron, en el plano de las ciencias humanas, la epigrafía, la fonética y la geografía histórica, entre otras materias. Que detrás de ello hubiera en parte experiencias y motivos personales (su entusiasmo por la geografía histórica tuvo seguramente algo que ver con sus numerosos viajes y con su aversión contra la centralización del poder en la capital del país) tiene menos importancia que el hecho de que, en los trabajos de Gu Yanwu, se perfilase paulatinamente un espíritu científico del todo nuevo, el cual —a diferencia de todas las tendencias del confucianismo anteriores a él— trabajaba, por decirlo así, de una manera inductiva, es decir, buscaba acceder a nuevos conocimientos mediante la recopilación de muchos hechos singulares.

118. *Tinlin shi wen qan ji* 3:1a (Gua Yanwu, *Tinglin shi wen quan ji*, en: *Sibu beiyao*, Shanghai 1936).

Que este método, en el cual un valor por completo nuevo, a saber, la «prueba» (*kaozheng*) pasó pronto a ocupar el primer plano en Gu Yanwu no menos que en sus seguidores, hiciese muy a menudo referencia a los clásicos y no a la realidad inmediata, no le resta un ápice de su brillante eficacia. Al contrario: tendía una mano a los bienes sagrados del confucianismo en general, que gracias a esta intervención, pudieron resistir durante mucho tiempo, aunque no de manera eterna.

Este sacrilegio se cometió, por lo demás, del modo más inconsciente e inocente, incluso con la cándida intención de retornar a la verdad confuciana originaria, más allá del supuesto fárrago de comentarios producido por el neconfucianismo de la época Song. Este deseo se había percibido ya en los representantes de la academia Donglin de la época Ming. Desde Gu Yanwu, se asoció a un método del todo nuevo y que partía precisamente de «pruebas», un método que requería un acceso a los escritos clásicos totalmente diferente. En el lugar de la hermenéutica, hizo entrada la crítica textual, la cual, por medio del análisis de escritos clásicos, pero también de muchos otros escritos tradicionales no tan sagrados, habría de ser la auténtica obra maestra de la erudición china de los siglos XVIII y XIX. Mientras que la exégesis de textos clásicos había contribuido desde la época Han a un desarrollo constante del confucianismo, justo cuando los mencionados textos fusionaron un material procedente de pensamientos ajenos, es decir, sobre todo taoístas y budistas, ahora se daba el caso contrario: mediante el instrumento de la crítica textual, las incontables capas que como anillos anuales habían crecido en torno al núcleo (en sí bastante delgado) de las ideas confucianas fundamentales fueron desbastadas poco a poco y de modo meticuloso, sin que los iniciadores de este proceso de «pelado» reconociesen que con ello no liberaban, como suponían, el árbol «genuino», sino que lo destruían de forma sistemática.

En este camino de regreso al pasado, tras la superación del confucianismo Song, se llegó con rapidez al confucianismo de la di-

nastía Han, después de que la artificiosidad del confucianismo de la época de Wei Jin (en tanto en cuanto éste se había considerado a sí mismo confuciano) se hubiese revelado ya en la época Song. Con Gu Yanwu, que dio este paso, empezó, por tanto, la actividad de la «escuela Han» o del «Partido de las Doctrinas Han», que durante tres siglos libraría un incansable forcejeo con la escuela Song, que seguía existiendo y que se mantenía sujeta a Zhu Xi. En este ámbito, las fuerzas progresistas no eran en absoluto cuantitativamente más fuertes, sino mucho más débiles que las conservadoras; pero, contempladas en retrospectiva, son mucho más interesantes, pues ocasionaron, en último término, la definitiva autodisolución del confucianismo, mientras que las conservadoras, en el transcurso del tiempo, fueron en efecto capaces de ralentizar esta evolución, pero no de detenerla.

En este sentido, por tanto, la deconstrucción del confucianismo —y con ella también de todo el sistema tradicional de pensamientos y valores, dado que esta doctrina había integrado dentro de sí misma en el pasado a sus principales adversarios, en una ampliación forzada que había conducido a una expansión excesiva— comenzó en una época muy temprana. Que esta deconstrucción no acabase mucho antes en una desaparición total del confucianismo, sino sólo en una especie de desecación, se debía a la tremenda compactibilidad, desarrollada durante muchos siglos, de su organismo y a sus numerosas fases de retardación. Sin embargo, su consumación —aunque para los intelectuales chinos de principios del siglo XX duró demasiado tiempo — era inevitable precisamente porque se llevó a cabo a la vez de manera interna y externa: interna en el tratamiento casi irrespetuoso de los clásicos que acabamos de describir, y externa en la actitud no menos irrespetuosa ante la institución del emperador, suscitada por el fenómeno del dominio extranjero. Que todo ello ocurriese, no con un espíritu anticonfuciano, sino precisamente con el espíritu de un fundamentalismo confuciano, no cambió nada en el hecho de que esta búsqueda del núcleo del confucianismo ter-

minase por destruir también su núcleo. El cambio repentino desde un aparente descubrimiento del confucianismo originario hasta el anticonfucianismo, efectuado en el cambio del siglo XIX al XX en menos de un siglo aproximadamente, constituyó la prueba insoslayable, aunque para muchos espantosa y de difícil comprensión a la vez.

Sin apelar al trasfondo político y social no pueden entenderse las corrientes filosóficas de la época manchú y, en ningún caso, aquellas corrientes que se esforzaron por adoptar un enfoque nuevo, que debía inferirse de la realidad concreta. Bajo este aspecto, la era manchú, a diferencia de las épocas Song y Ming, debe considerarse quizá un periodo en el que en general (como lo expresó el filósofo chino moderno Chan Wing-tsit), «el interés por la filosofía era escaso». El nuevo énfasis centrado en la asociación de pensamiento y praxis fue también un indicio del conocimiento del pasado y de las raíces del filosofar chino; por ello, este periodo habría de clasificarse quizá como «no-filosófico», si se contempla este indiscutible rasgo característico de la filosofía china como una debilidad fundamental. Aun así, no podrá negarse que la actitud crítica ante el emperador y ante los textos clásicos se correspondió, a su vez, con una doctrina filosófica de perfiles definidos, de las cuales, observado de forma algo esquemática, la crítica al emperador fue fundada por Huang Zongxi y Wang Fuzhi y la crítica de los clásicos por Gu Yanwu, aunque ambas se enriquecieron entre sí de modo permanente y estuviesen en común oposición a la aún activa escuela Song.

Crítica y praxis

En la tradición derivada de Huang Zongxi y de Wang Fuzhi, destacó de manera singular el erudito Yan Yuan (1635-1704). Éste, del mismo modo que su no menos conocido alumno Li Gong (1659-1746), no concibió quizá ningún pensamiento primordial-

mente nuevo, pero dotó de una forma clara a las ideas enunciadas de manera muy general por Huang y Wang. En primer lugar, ha de destacarse su crítica de las afirmaciones en el fondo bastante contradictorias de los neoconfucianos, cuya opinión, en cierto sentido, sólo podía distinguirse, por así decirlo, de manera estadística, es decir, cuando uno, dicho de manera un poco simplificada, considera que la auténtica doctrina de un pensador es aquello que afirmó con mayor frecuencia y un énfasis especial. Yan Yuan tomó esto como punto de partida de su crítica y escribió lo siguiente:

> El maestro Cheng [Hao] dijo: «Cuando se habla de la naturaleza humana y de la sustancia etérea, sería erróneo concebirlas como dos [cosas separadas]». Pero también afirmó: «Si unos [seres humanos] son buenos desde su juventud y otros son malos desde su juventud, entonces esto se debe a la sustancia etérea [en la cual están impresas] sus disposiciones». El maestro Zhu [Xi] dijo a su vez: «Tan pronto como hay un destino otorgado por el cielo (*tian ming*), existe también la [formación] material de la sustancia etérea; ambos no pueden separarse entre sí». Pero dijo también: «¿Cómo puede explicarse la maldad, si el principio del orden [confiere su esencia a todas las cosas]? [La respuesta es que] la llamada maldad [se debe a la] sustancia etérea». [Verdaderamente], hay que lamentar que estos dos maestros, pese a su gran inteligencia, se dejasen confundir en tal grado por la budista [devaluación de los seis sentidos (nuestros cinco sentidos más el pensamiento) en la] doctrina de los «Seis Ladrones», hasta el punto de que, en una sola respiración, emitiesen dos afirmaciones contradictorias entre sí sin que ellos mismos se diesen cuenta. Si se dice que la sustancia etérea es mala, entonces también es malo el principio del orden, y si se dice que el principio del orden es bueno, entonces también es buena la sustancia etérea, pues la sustancia etérea es la sustancia etérea del principio del orden y el principio del orden es el principio del orden de la sustancia etérea. Sin embargo, ¡no puede afirmarse que el principio del orden sea uniformemente bueno y la sustancia etérea,

según su disposición material, inclinada a la maldad! Tomemos el ojo como ejemplo: la órbita del ojo, la pupila y la niña del ojo se apoyan en la materia sustancial, pero la impresión de luz en el interior [del ojo] y la capacidad de percibir cosas se deben a la naturaleza humana. ¿Debemos por ello decir que el principio de la impresión de luz percibe impresiones sensoriales particularmente correctas en el sentido moral (literalmente: «colores»), pero que la órbita del ojo, la pupila y la niña del ojo [juntos] perciben impresiones de moralidad dudosa? [No,] opino que si el principio de la impresión de luz se debe casi con certeza al destino otorgado por el cielo, lo mismo puede decirse de la órbita del ojo, de la pupila y de la niña del ojo en su conjunto. ¡Es seguro que no puede admitirse ninguna separación entre aquello que debe ser la naturaleza del destino otorgado por el cielo y aquello que configura la naturaleza de la sustancia material![119]

Yan Yuan intentó explicar también la unidad del «principio del orden» y la «sustancia etérea», que en el ser humano se corresponde con la unidad entre cuerpo y espíritu, mediante una serie de diagramas, los cuales, precisamente para demostrar dicha unidad, están muy intercalados entre sí y cuya disposición es, por ello, difícil de entender. En ellos son, asimismo, relevantes «cuatro fuerzas» (*de*) que ocupan el lugar de los cinco elementos (en chino, son como tales cinco «fuerzas», *wu de*) y que se corresponden con las cuatro estaciones del año: fuerza originaria (*yuan*), fuerza de crecimiento (*heng*), fuerza productora (*li*) y fuerza de conservación (*zhen*). Aquí es esencial el recurso evidente a la época Han temprana, pues estas «cuatro fuerzas» aparecen, asimismo, en los comentarios de la época Han al *Libro de las mutaciones*, al igual, naturalmente, que los diagramas como medio de representación.

La propuesta de unidad de cuerpo y espíritu en el ser humano condujo a Yan Yuan, como en el enfoque de Wang Fuzhi, a una

119. *Si zun pian* 1:1 «Zun xing pian» (Yan Yuan: *Zi zun pian*, Pekín 1957).

concepción bastante práctica de la ética. El concepto, discutido una y otra vez al igual que aquí, de «acceder a las cosas» (*ge wu*) no fue interpretado por Yan Yuan como un mero análisis objetivo de éstas, sino como un acceder real a ellas, como una práctica inmediata. El ejercicio de las habilidades, y no sólo su comprensión, le pareció decisivo incluso para la inteligibilidad del principio del orden y de los principios del orden. Por esta razón, trabajó como médico, aró las tierras junto con sus estudiantes y los instruyó en todas las artes posibles, empezando por el tiro con arco y el levantamiento de peso, hasta llegar a la música y la danza. El énfasis que se puso en el momento práctico y corporal condujo, en su caso, a una revalorización de los sentimientos, las emociones y los deseos instintivos que en el neoconfucianismo de la época Song, en gran medida bajo influencia budista, habían tenido connotaciones por completo negativas. Frente a esta postura, Yan Yuan sostuvo que no son los sentimientos y deseos como tales los que hay que rechazar, sino sólo ciertos defectos de los mismos, por encima de todo el egoísmo.

El mismo pensamiento fue defendido también, de forma mucho más vehemente, por el erudito Dai Zhen (1724-1777), que vivió apenas un siglo más tarde y que se consideró el representante más significativo de la línea tradicional que remitía a Gu Yanwu, en la cual se cultivó un nuevo espíritu crítico y científico. La pregunta por las «pruebas» de todas las afirmaciones, insinuada ya en Gu, fue realmente el centro neurálgico del pensamiento de Dai Zhen. Estaba en relación indirecta con la elaboración del concepto de *li*, el «principio del orden», como un verdadero principio del orden y de la función de la materia. Por sí mismo no tenía en absoluto existencia y, por ello, no podía contraponerse como algo equivalente a la materia, aunque representaba las legalidades subyacentes a ella. Esta concepción, evidentemente, no era nueva, pues podía remontarse *mutatis mutandis* a Wang Fuzhi, quien la había formulado en la comparación entre «útil» (igual a materia) y «camino» (igual a principio del orden) o, si nos remontamos aún más en el pasado,

a Zhang Zai e incluso a los comentarios al *Yijing* de la época Han. Ha de destacarse en Dai Zhen, no obstante, la intensidad con la que subrayó esta concepción y el esfuerzo por construir sobre ella un sistema bastante cerrado.

La revuelta contra el neoconfucianismo de corte Zhu Xi, aunque se había configurado ya desde el inicio de la dinastía manchú, no cobró auténtica forma hasta Dai Zhen. Los eruditos que la defendieron representaron, además, y este hecho ha de ponerse de relieve una vez más, sólo una minoría, algo que sólo puede disimularse mediante el gran interés que esta revuelta despertó en China desde principios del siglo XX. El efecto ejercido por Dai Zhen en la historia del pensamiento sólo puede comprobarse por tanto, de manera indirecta, pues consistió en el fomento que su vigor procuró a las ciencias —diríamos «exactas»—, como las matemáticas, la astronomía, la fonética en general y la ciencia de la crítica textual en particular. Como colaborador en un proyecto colosal que tuvo como contenido teórico el inventario de la biblioteca del palacio imperial, pero que en la práctica consistió en la compilación de toda la literatura china y se reflejó en el célebre *Catálogo Imperial* (*Siku quanshu zongmu*) del emperador manchú Qianlong (reinado, 1736-1796), tuvo una posibilidad única de comparar entre sí y de manera crítica un ingente número de textos y de percatarse una y otra vez del carácter cuestionable de la transmisión incluso de los textos más sagrados.

La reaparición de la «escuela del Texto Nuevo»

Dai Zhen formó parte, como todos los representantes del confucianismo de la época manchú mencionados hasta ahora, de la ya aludida «escuela Han» o «Partido de las Doctrinas Han», que dio prueba de su progresismo por su regresión a la filosofía de la dinastía Han. No obstante, el confucianismo de la dinastía Han había sido todo

menos uniforme. Más bien se había fragmentado, por una parte, en el confucianismo de la escuela del Texto Nuevo de la época Han temprana, de fuertes connotaciones religiosas y que había integrado dentro de sí también componentes no confucianos, en particular los de la escuela de los Cinco Elementos y los de la escuela del Yin y el Yang, aunque también elementos propios del taoísmo; y, por otra parte, en el confucianismo más racional de la escuela del Texto Antiguo de la época Han tardía, que buscaba apelar al confucianismo originario y «auténtico» del maestro. Con el redescubrimiento del confucianismo Han apareció, por tanto, con independencia de la ya existente oposición al conservador «Partido de las Doctrinas Song», un enfrentamiento en el seno del «Partido de las Doctrinas Han», asociado forzosamente al legado de esta última dinastía. Esta oposición se percibió de manera aún más vívida en cuanto que se trataba de una lucha entre las escuelas de los textos antiguo y nuevo por la autenticidad de los textos sagrados —es decir, sobre un tema por completo actual y cuyo significado era más comprensible que nunca. Con ello se perfiló poco a poco una postura defensiva, desde la cual se trabajó en ambas facciones con argumentos de crítica textual, aunque con resultados y objetivos distintos: una de ellas, siguiendo a la escuela del Texto Antiguo, se desplazó hacia un confucianismo en el que Confucio se consideró un redentor de la humanidad y la historia un proceso dinámico y dirigido hacia un final; la otra defendió una versión más sobria, terrenal y orientada a la ética social pura, que, como la escuela del Texto Antiguo de la época Han, intentó ir más allá de esta dinastía, hasta la época de vida inmediata del confucianismo y alcanzar un punto final absoluto.

En cualquier caso, estos frentes no parecieron siempre delimitados de forma tan clara, sobre todo al inicio de la época manchú, cuando empezaron a formarse poco a poco y algunos de los eruditos eran, en primera instancia, meros filólogos y no filósofos que buscasen desde un principio desenmascarar como falsificación uno u otro

de los textos preferidos por alguna de las tendencias opuestas. Así, por ejemplo, el erudito Hu Wei (1633-1714) puso de manifiesto que las muy admiradas «tablas» de la escuela del Texto Nuevo no eran de auténtico origen confuciano, sino taoísta, y aportó con ello muy pronto un argumento contra la escuela del Texto Nuevo cuando ésta ni siquiera había resurgido todavía del todo. Según parece, lo hizo con el único fin de que este argumento se dirigiese también contra el confucianismo Song, que había trabajado, asimismo, con «tablas» antiguas.

Sin embargo, el ataque más directo y brutal en el seno del Partido de las Doctrinas Han se dirigió contra la escuela del Texto Antiguo, lo cual entra perfectamente dentro de la lógica de la regresión gradual, pues la escuela del Texto Antiguo (a pesar de su más bien desconcertante nombre) había surgido con posterioridad a la escuela del Texto Nuevo. El paso determinante lo dio Yan Ruoju (1636-1704), también destacado matemático y geógrafo. Éste argumentó que el escrito *La Gran Doctrina* (*Da xue*), que la dinastía Song había elevado a uno de los *Cuatro Libros Clásicos* y, de ese modo, a escrito sagrado, no podía haberlo redactado Zengzi, el discípulo directo de Confucio, como aseguraba la tradición. Con ello, el neoconfucianismo de la tendencia de Zhu Xi recibió un golpe duro y doloroso. Pero Yan Ruoju dio todavía un paso más al exponer que algunas de las partes esenciales de los aún más originarios *Cinco Clásicos*, en la forma defendida por la escuela del Texto Antiguo, consistían en falsificaciones de la época de la ilegítima dinastía Xin del emperador Wang Mang.

A Yan Ruoju se le sumó una serie de eruditos interesados en la filología que siguieron trabajando en la misma dirección. Poco a poco fueron poniendo en tela de juicio la base textual —y con ella también la antigua base legitimadora— de la escuela del Texto Antiguo. Primero quizá de manera inconsciente y, más tarde, con clara conciencia, revalorizaron de manera paralela las doctrinas de la escuela del Texto Nuevo con todos los escritos preferidos por ésta.

De estos escritos formaban parte en primera línea los dos comentarios ya mencionados de la época Han y adscritos al propio Confucio, los *Anales de las primaveras y otoños* (Comentarios Gongyang y Guliang), en los cuales se habían estilizado estos anales como una especie de manual cifrado sobre el origen y el fin de la historia. La imagen más dinámica de la historia, que poco a poco se hizo de nuevo perceptible, contrastaba hasta un punto inconcebible no sólo con la más armónica escuela del Texto Antiguo, sino todavía más con la imagen de Zhu Xi, la cual, partiendo de la inmutabilidad del «principio del orden» y de los «principios del orden», creía haber reconocido también una inmutabilidad interna de la historia. Si en términos generales, el Partido de las Doctrinas Han se dirigía contra el neoconfucianismo «realista» surgido de la época Song, era contrario en un grado en particular elevado a la corriente que confiaba en la escuela del Texto Nuevo. Justo en este momento de fractura se situó también el punto en el que el pensamiento occidental —primero muy despacio y mediante un goteo casi imperceptible, pero después como un torrente tras la ruptura de un dique— estuvo en condiciones de penetrar en el sistema de pensamiento chino, desde siempre bastante hermético, pero absolutamente impenetrable desde la época del budismo. En los escritos redescubiertos y reinterpretados de la escuela del Texto Nuevo, se creyó percibir de manera súbita una corriente asimismo fuerte y torrencial de historia y de presente a la que se había descubierto en términos generales, y pese a todas las diferencias particulares, en la cosmovisión occidental. Estos escritos parecían indicar una salida a la desatinada carrera en círculo que, según parecía, era lo único que el confucianismo de la escuela del Texto Antiguo y, todavía más, el neoconfucianismo estaban en condiciones de ofrecer. También parecían conferir a cualquier forma de obrar un objetivo último y con ello un sentido más elevado, de manera que se indicaba a China, en sentido filosófico, un camino hacia el futuro que no tenía que estar determinado de modo unilateral por ideas ajenas occidentales.

En este umbral tan peculiar, en el que, por una parte, la corriente de pensamiento chino que desde hacía tres siglos fluía hacia atrás amenazaba con perderse en la nada, tras haber sido atravesada por la filosofía Han y, por otra parte, cuando el flujo de pensamientos extranjeros procedentes de Occidente empezaba ya a quebrar todas las barreras, surgió el erudito y político Kang Youwei (1858-1927) como una figura de grandeza arcaica pero también trágica. Afectado por los dos aspectos de esta evolución, se convirtió con su exégesis de la escuela del Texto Nuevo tanto en el último exponente sobresaliente de los eruditos que en el siglo XVII habían iniciado la búsqueda de la verdad en el pasado cada vez más remoto con ayuda del análisis textual, como en el primer representante de una capa intelectual por completo nueva e inspirada por la creencia occidental en el progreso, que buscaba la salvación en un utópico futuro. Junto a su dedicación a los clásicos del texto nuevo, Kang Youwei destacó, sobre todo, por su utopía reflejada en el *Libro de la gran unidad* (*Datong shu*), así como más tarde por su infructuoso intento de institucionalizar el confucianismo como religión del Estado. Fracasó porque, primero, se anticipó a su tiempo y, después, fue superado por éste. Apenas habrá alguien que ponga en duda que la filosofía china tradicional concluyó con él y que la nueva —si es que ésta ha encontrado ya su forma de alguna manera— empezó también con su persona. Así, Kang Youwei es comparable al dios creador chino Pangu, que se descompuso en pedazos después de que el cielo y la tierra se separaran, para después crear las montañas y los ríos con sus diversos huesos y venas de colosal tamaño.

Apéndice

Referencias bibliográficas

Obras generales sobre filosofía china:

Bauer, W., *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, Múnich, 1973.

Chan, Wing-tsit, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton, 1963.

Cheng, A., *Histoire de la Pensée Chinoise*, París, 1997 [trad. cast. *Historia del pensamiento chino*, trad. por A. Suárez, Barcelona, 2002].

De Bary, W. T. (ed.), *Sources of Chinese Tradition*, 2 vols., Nueva York, 1960 y 1966.

De Bary, W. T. (ed.), *Sources of Chinese Tradition*, 2 vols., NuevaYork, ²1999.

Forke, A., *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo 1927 (reimpr. Hamburgo 1964).

Forke, A., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1934 (Nachdruck, Hamburgo, 1964).

Forke, A., *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1938 (reimpr. Hamburgo, 1964).

Fung, Yulan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Londres, 1947.

Fung, Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. por Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1952 y 1953.

Fung, Yulan, *A Short History of Chinese Philosophy*, trad. por Derk Bodde, Londres, 1966.

Geldsetzer, L., Hong Handing, *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, Stuttgart, 1998.

Anteriores a la época Han:

Debon, G., *Tao-te-king. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart, 1964.

Dobson, W. A. C. H., *Mencius. A New Translation*, Toronto, 1963.

Duyvendak, J. J. L., *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law*, Londres, 1928.
Forke, A., *Me Ti. Des Sozialethikers und seiner Schüler philosophischen Werke*, Berlín, 1922.
Graham, A. C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, 1978.
Graham, A. C., *The Book Lieh-tzu. A Classic of the Tao*, Nueva York, 1990.
Graham, A. C., *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, Londres, 1989.
Graham, A. C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapur, 1986.
Hansen, C., *Language and Logic in Ancient China* (Michigan Studies on China), Ann Arbor, 1983.
Hansen, C., *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, Nueva York, 1992.
Hertzer, D., *Das alte und das neue Yijing: die Wandlungen des Buches der Wandlungen*, Múnich, 1996.
Hertzer, D., *Das Mawangdui Yijing. Text und Deutung*, Múnich, 1996.
Hsiao, Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought. From the Beginnings to the Sixth Century A. D.*, trad. por F. W. Mote, Princeton, 1979.
Knoblock, J. H., *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols., Stanford, 1988, 1990 y 1994.
Köster, H., *Hsün-tzu*, Kaldenkirchen, 1967.
Lau, D. C., *Mencius*, 2 vols., Harmondsworth 1970 (reimpr. Hong Kong, 1979).
Lau, D. C., *Tao Te Ching*, Baltimore, 1963 (reimpr. Hong Kong, 1989).
Legge, J., *The Chinese Classics*, 5 vols., Nueva York, 1870 (reimpr. Hong Kong, 1961).
Liao, Wen-kuei, *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Legalism*, 2 vols., Londres, 1939 y 1959.
Mair, V. H., *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, trad. por Stephan Schumacher, Frankfurt, 1998.
Moritz, R., *Die Philosophie im alten China*, Berlín, 1990.
Moritz, R., *Gespräche (Lunyü)*, Frankfurt, 1983.
Schleichert, H., *Klassische Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt, 1980.
Schmidt-Glintzer, H., *Mo Ti. Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, Múnich, 1992.
Schwartz, B. I., *The World of Thought in Ancient China*, Harvard, 1985.
Waley, A., *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, 1953.
Watson, B., *The Complete Works of Chuang Tzu*, Nueva York, 1968.

Wilhelm, R., *Mong Dsi (Mong Ko)*, Jena, 1921.
Wilhelm, R., *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Jena, 1924 (numerosas reimpresiones), [trad. cast. *El libro de las mutaciones*, trad. por D. Volgemann, Barcelona, ²1992].
Wilhelm, R., *Liä Dsi. Das Wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1911 (numerosas reimpresiones).
Wilhelm, R., *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland*, Jena, 1923 (numerosas reimpresiones).
Wilhelm, R., *Kungfutse. Gespräche (Lun Yü)*, Jena, 1910 (numerosas reimpresiones).

Confucianismo de la época Han y escuela de la Oscuridad de la época Wei y Jin

Bergeron, M.-I., *Wang Pi. Philosophe du Non-Avoir*, Taipei, 1986.
Chan, A. K. L., *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Hoshang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, Nueva York, 1991.
Cheng, A., *Étude sur le Confucianisme Han. L'Élaboration d'une Tradition Exégétique sur les Classiques* (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises 26), París, 1985.
Forke, A., *Lun-heng*, 2 vols., Leipzig, 1907-1911 (reimpr. Nueva York, 1962).
Fung, Yulan, *Chuang-tzu. A New Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Nueva York, 1964.
Lynn, R., *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi* (Traducción de los Clásicos asiáticos), Nueva York, 1994.
Lynn, R., *The Classic of the Way and Virtue. A New Translation of the Tao-Te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*, Nueva York, 1999.
Nylan, M., The *Canon of Supreme Mystery. A Translation with the Commentary of the T'ai Hsüan Ching*, Nueva York, 1993.
Queen, S. A., *From Chronicle to Canon. The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*, Cambridge, 1996.
Tjan, T. S., *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 vols., Leiden, 1949 y 1952.
van Ess, H., *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han. Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden, 1993.
Wagner, R. G., *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi* (Suny Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany, 2000.
Wilhelm, R., *Kungfutse Schulgespräche. Gia-yü*, Düsseldorf/Colonia, 1961.

BUDISMO Y TAOÍSMO:

Ch'en, Kenneth K. S., *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, 1964.

Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart, 1953.

Dumoulin, H., *Geschichte des Zen-Buddhismus. Indien und China*, Múnich, 1985.

Robinet, I., *Geschichte des Taoismus*, trad. por Stephan Stein, Múnich, 1995.

Rosenberg, O., *Das Problem der buddhistischen Philosophie*, trad. por E. Rosenberg, Heidelberg, 1924.

Scerbatskoj, F. I., *Buddhist Logic*, 2 vols., Leningrado, 1930 (reimpr. Osnabrück, 1970).

Scerbatskoj, F. I, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrado, 1927 (reimpr. Londres, 1965).

Stcherbatsky, Th., *The Central Conception of Buddhism*, Londres, 1922.

Takakusu, Junjirō, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, edición de Wing-tsit Chan y Charles A. Moore, reimpr. Honolulu, 1956.

Tang, Yongtong, *Han Wei Liang Jin Nanbeichao fojiao shi*, 2 vols., Pekín, 1938 (reimpr. Pekín, 1983).

Tsukamoto, Zenryū, *A History of Early Chinese Buddhism. From its Introduction to the Death of Hui-yüan*, trad. por Leon Hurvitz, 2 vols., Tokio, 1985.

Weinstein, St., *Buddhism under the T'ang* (Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institutions), Cambridge, 1987.

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vols., Leiden, 1959.

NEOCONFUCIANISMO:

Barrett, T. H., *Li Ao. Buddhist, Taoist or Neo-Confucian?* (London Oriental Series 39), Oxford, 1992.

Bary, W. T. de, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Nueva York, 1981.

Billeter, J.-F., *Li Zhi, Philosophe Maudit (1527-1602). Contribution à une Sociologie du Mandarinat Chinois de la Fin de Ming*, Ginebra, 1979.

Bloom, I. *Knowlegde Painfully Acquired. The K'un chih chi*, Nueva York 1987.

Birdwhistell, A. D., *Transition to Neo-Confucianism. Shao Yong on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford, 1989.

Bol, P. K., *This Culture of Ours. Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford 1992.

Chan, Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand. The Neoconfucian Anthology, compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ein* (Records of Civilisation Sources and Studies 75), Nueva York, 1967.

Chan, Wing-tsit (ed.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, 1986.

Chan, Wing-tsit (ed.), *Chu Hsi. New Studies*, Honolulu, 1989.

Ching, J., *The Records of Ming Scholars*, Honolulu, 1987.

Eichhorn, W., *Chou Tun-I. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert* (Abbhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXI; 5), Leipzig, 1936.

Emmerich, R., *Li Ao (ca. 772 - ca. 841). Ein chinesisches Gelehrtenleben*, Wiesbaden, 1987.

Friedrich, M.; Lackner, M.; Reimann, F. (eds.), *Rechtes Auflichten. Zheng-Meng* (Philosophische Bibliothek 419), Hamburgo, 1996.

Gardner, D. K, *Learning to be a Sage. Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley, 1990.

Graf, O., *Dschu Xsi: Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa in dem Kommentar des Yä Tsai (Yeh T'sai)* (Monumenta Nipponica Monographs 12, 1-3), Tokio, 1953.

Graham, A. C., *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yich'uan*, Londres, 1958.

Hartman, Ch., *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton, 1986.

Henke, F. G., *The Philosophy of Wang Yang-ming*, Nueva York 1964.

Kasoff, I. E., *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge, 1984.

Tillman, H. C., *Confucian Discourse and Chu Hsis Ascendancy*, Honolulu, 1992.

ÉPOCA QING EN GENERAL:

Chow, Kaiwing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, 1994.

Elman, B. A., *From Philosophy to Philology. Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Harvard East Asian Monographs 10), Cambridge (Mass.), 1984.

Elman, B. A. (ed.), *Classicism, Politics and Kinship. The Ch'ang-chou School of New Tect Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley 1990.

Elman, B. A., *Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, 2000.

K'ang, Yu-wei, *Ta T'ung Shu. Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, trad. por Horst Kube, Dusseldorf, 1974.

Vierheller, E., *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619-1692)*, Hamburgo, 1968.

Tabla cronológica

Épocas	*Filosofía*
Siglos. XI-V a. C. Época Zhou	Aparición de gran parte de los *Cinco Clásicos*
771-481 a. C. Periodo de las primaveras y otoños (Chunqiu)	551-479 Confucio
480-222 a. C. Época de los Estados Combatientes (Zhanguo)	*ca.* 470-380 Mo Di
	Siglo IV autor de Laozi (?)
	338 muerte de Shang Yang
	ca. 289 muerte de Mengzi (Mencio)
	Siglo III Gongsun Long, Zou Yan, Xunzi, Han Fei zi, Lü Buwei
221-208 a. C. Dinastía Qin	213 Quema de libros
207 a. C. – 220 d. C. Dinastía Han, interrumpida por el interregno de Wang Mang	140 a. C. llegada al poder del emperador Wu, «Triunfo del confucianismo»
9-23 d. C. (Época Han temprana y Época Han tardía)	*ca.* 180-105 a. C. Dong Zhongshu
	Institución de los cargos de doctor en los *Cinco Clásicos*
	Final de la época Han temprana: Yang Xiong, Liu Xin
	Siglo I d. C. Wang Chong (27-97)
	Primeros documentos de la aparición del budismo en China
	Siglo II divinización de Laozi, sacrificios a Buda
	Invención del papel por el eunuco Cai Lun

Épocas	*Filosofía*
220-280 Época de los Tres Imperios (San guo)	Siglo III Wang Bi y He Yan, Guo Xiang (muerto en 312)
280-420 Época Jin	*ca.* 340 muerte de Ge Hong
	en torno al año 400, monje budista Huiyuan, actividad traductora de Kumārajīva, viaje de Faxian a India
420-580 Época de la división norte-sur (Nanbei chao)	502-549 el emperador Wu, de los Liang, primer emperador budista
581-617 Dinastía Sui	
618-906 Dinastía Tang	Apogeo del budismo, propagación de las escuelas budistas, Xuanzang viaja a India, actividad traductora
	El budismo se naturaliza chino en la variante Chan (Zen)
	712 muere el sexto patriarca Huineng
	762 muerte del maestro Chan Shenshui
	Inicio de las persecuciones de budistas del siglo IX, «reactivación» del confucianismo con Han Yu (768-824) y Li Ao
907-959 Época de las Cinco Dinastías (Wudai)	
960-1280 Dinastía Song, a partir de 1127 dinastía de los yurchen Jin en el norte de China	Siglo XI los cinco maestros del neo-confucianismo Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhang Zai, Cheng Hao y Cheng Yi

Épocas	*Filosofía*
	Siglo XII síntesis del neoconfucianismo de Zhu Xi (1130-1200), adversario Lu Jiuyuan
	Siglo XIII alumnos de Zhu Xi
1280-1367 Dinastía Yuan (mongoles)	Marco Polo al servicio de Kublai Khan (1275-1291)
	El Estado fomenta las doctrinas de Zhu Xi
1368-1643 Dinastía Ming	1472-1529 Wang Yangming
	Siglo XVI alumnos de Wang Yangming 1602 suicidio de Li Zhi
	Comienzos del siglo XVII: academia Donglin
1644-1911 Dinastía Qing (manchúes)	1656 Huangshu de Wang Fuzhi
	Yan Yuan, Gu Yanwu
	Siglo XVIII inicio de la llamada «erudición Han», que se vuelve contra la herencia del pensamiento de la dinastía Song
	Siglo XIX escuela del Texto Nuevo, Kang Youwei

Glosario

abhidharma	阿波陀那	escritos explicativos
Abhidharma-kośa	阿波陀那俱舍	colección el drama elevado
ba bu zhong dao	八不中道	óctuple negación
ai	愛	amor
ālaya-vijñāna	阿賴耶識	conciencia archivo
Amito (Ami, Mito, Wuliang, Wuliangguang)	阿彌陀(阿彌, 彌陀, 無量, 無量光)	Amitabha
ao-fu-he-bian	奧伏赫變	superar
arhat	阿羅漢，應人	santo
Avatamśaka-sūtra	大方廣佛華嚴經	*Sutra de la guirnalda de flores*
ba	霸	tirano
ba gua	八卦	ocho trigramas
bawang	霸王	reyes poderosos, protectores del imperio
Bao pu zi	抱朴子	maestro que abraza la simplicidad
ben	本	fundamental
ben wu	本無	No-ser originario
ben e	本惡	mal originario
bianzhe	辯者	dialéctico
bo	剝	Hexagrama n.° 23: dispersión
bodhisattva	菩薩菩提埵	
Boruo wu zhi lun	般若無智論	la sabiduría no posee ningún saber
Brahman	梵摩，梵	alma del mundo
bu dong xin	不動心	corazón inmóvil
bu ren ren zhi xin	不忍人之心	un corazón que no soporta el sufrimiento de otros seres humanos
bu ren	不仁	No-humanidad
bu shang bu mie	不生不滅	«ningún nacer, ningún perecer
bu duan bu chang	不斷不常	ninguna destrucción, ninguna duración
bu yi bu yi	不一不異	ninguna unidad, ninguna multiplicidad
bu lai bu chu	不來不出	ningún venir, ningún ir»

bu shi	不是	definición incorrecta
Buzhen kong lun	不眞空論	lo No-real está vacío
cai	才, 材	material, capacidad, madera
Caoshan Benji	曹山本寂	Benji de Caoshan (840-901)
chan	禪	escuela de la Meditación
Cahn Wing- tsit	陳榮捷	(1901-1994)
Chang'an	長安	
Chen Liang	陳良	(1143-1194)
chenshu	讖書	escritos de prognosis
cheng	誠	verdad (en el discurso)
Cheng Hao (Mingdao)	程顥(明道)	(1032-1085)
Cheng Yi (Yichuan)	程頤(伊川)	(1033-1108)
Chengshi zong	成實宗	escuela de la Consumación de la Verdad
chong qi	沖氣	esencia que mana
Chu	楚	estado de Chu
Chunqiu	春秋	*Anales de las primaveras* y *otoños*
Chunqiu fanlu	春秋繁露	*Abundante rocío de los Anales de las primaveras y otoños*
da ben	大本	gran raíz
Da xue	大學	*La Gran doctrina*
Dazhuan	大傳	*Gran comentario*
Dai Zhen	戴震	(1724-1777)
dao	道	camino
dao	導	conducir, guiar
Daoan	道安	(312-385)
Dao de jing	道德經	Libro del camino y de la virtud (*Dao de jing*)
Daoheng	道恒	(muerto en 417)
daoshu	道術	arte del camino
daoxue	道學	doctrina del camino
Daoyi	道壹	(muerto *ca.* 400)
de	德	virtud, fuerza de la virtud, fuerza
Deng Xizi	鄧析子	(muerto en 501 a. de. C.)
dharma	達磨, 法	portador
dharma-dhatu	法界	mundo del *dharma*
dharma-kaya	法身	cuerpos del *dharma*
dharma-laksana	法相	manifestación del *dharma*
dhyana	禪那, 禪	meditación, inmersión
di	帝	antepasado divinizado
di	第	el amor al hermano mayor
dong	動	movimiento
Dong Zhongshu	董仲舒	(179-104 a. C.)
Donglin	東林	bosque del este
e	惡	malo
er di	二諦	doble verdad
fa	法	ley
fajia	法家	escuela de la Ley

fajie	法界	mundo del *dharma*
Fashen (Zhu Daoqian)	法深(竺道潛)	(286-374)
Fashun (Du shun)	法順(杜順)	(557-640)
faxiang	法相	manifestaciones del *dharma*, rasgos del *dharma*
fa xin	法心	inclinación al *dharma*
Fayan	法言	palabras modelo
Fazang	法藏	(643-712)
fan ai	汎愛	amar de manera desbordante
fen	分	cualidades individuales
Feng Youlan	馮友蘭	(1895-1990)
fu ming	复名	doble concepto
Fu xing shu	复性書	regreso a la naturaleza (humana)
Gao Panlong	高攀龍	(1562-1626)
Gaozi	高子	
ge	革	Hexagrama n.° 49: convulsión
Ge Hong	葛洪	(284-363)
ge yi	格意	aproximación al concepto
ge wu	格物	medir las cosas, análisis de las cosas
gongan	公案	casos públicos
Gongsun Long	公孫龍	(*ca.* 320-250 a. C.)
Gongyang Gao	公羊高	(¿siglo III?)
Gongyang zhuan	公羊傳	*Comentario de Gongyang*
gu	觚	recipiente de bronze
Guliang Chi	穀梁赤	(¿siglo III?)
Guliang zhuan	穀梁傳	*Comentario de Guliang*
guwen	古文	Movimiento del estilo antiguo
Gu Xiancheng	顧憲成	(1550-1612)
Gu Yanwu (Jiang)	顧炎武(絳)	(1613-1682)
gua	瓜	calabaza
Guan Zhong	管仲	(muerto en 645 a. C.)
Guanzi	管子	
Guangdong	廣東	Cantón
Guangxi	廣西	
gui	鬼	espíritu, espectro
Guicang	歸藏	Orientación hacia lo oculto
gui shen	鬼神	espíritus y dioses
Guo Xiang	郭象	(muerto en 312)
Han Feizi	韓非子	(muerto en 233 a. C.)
Han Mingdi	漢明帝	emperador Ming de al dinastía Han (reinado, 58-75)
Han Yu	韓愈	(768-824)
Han Wudi	漢武帝	emperador Wu de la dinastía Han (reinado, 140-86 a. C.)
hanxue	漢學	Partido de la Doctrina Han

haoran zhi qi	浩然之氣	esencia vital desbordante
Harivarman	訶利跋摩	(*ca.* 250-350)
he	和	armonía
he tong yi	合同異	unificación de lo igual y lo diverso
Hetu	河圖	Tabla del río Amarillo
He Xiu	何休	(129-182)
He Yan	何晏	(209-249)
heng	亨	fuerza de crecimiento
Hīnayāna	小乘	vehículo pequeño
Hu Shi	胡適	(1891-1962)
Hu Wei	胡渭	(1633-1714)
Hua hu jing	化胡經	véase (Laozi) hua hu jing
Huayan	華嚴	guirnalda de flores
Huainanzi	淮南子	maestro al sur del río Huai
huan hua	幻化	configuración ilusiva
Huang Zongxi	黃宗羲	(1610-1695)
Huangdi	黃帝	el emperador Amarillo
Huanghe	黃河	río Amarillo
Huineng	慧能	(638-713)
Hui Shi	惠施	(*ca.* 380-300 a. C.)
Huiwen	慧文	(550-577)
ji	集	colecciones
ji	極	punto culminante
ji	幾	semilla del movimiento
ji	寂	reposo
Ji Gong	基公	
jiji	即濟	Hexagrama n.º 63: tras la consumación
ji ru zai	祭如在	sacrificar como si existieran
ji se zong	即色宗	escuela de la «Materia como Tal»
Jizang	吉藏	(549-623)
jia di	假諦	verdad de la apariencia, «falsa verdad»
jia ming xin	假名心	inclinación al nombre falso
jian	兼	asociaciones
jianai	兼愛	amor que todo lo abarca
Jin shizi zhang	金獅子章	*Ensayo sobre el león dorado*
jing	靜	reposo
jing	敬	atención, veneración, respeto
jing	經	clásicos, manuales
jingqi	精氣	esencias seminales
Jingtu	淨土	escuela del Puro País
Jiu jing	九經	*Nueve Clásicos*
jushe	俱舍	escuela de Jushe

juzi	鋸子	fanfarrón
junzi	君子	hijo de príncipe, noble
kalpa	劫波，劫	
kaozheng	考證	prueba
Kang Youwei	康有爲	(1858-1927)
kong	空	vacuidad
kong di	空諦	la verdad de la vacuidad
kong xin	空心	inclinación al vacío
Kongzi	孔子	maestro Kong (Confucio)
(Laozi) hua hu jing	老子化胡經	*Laozi convierte a los bárbaros*
Laozi zhilüe	老子指略	*Ideas principales de Laozi*
li	吏	escriba
li	利	provecho, rentabilidad
li	禮	ritual, costumbre, cortesía
li	理	principio del orden, principio, estructura, forma-li
Lianshan	連山	Cadena de montañas
Liang Wudi	梁武帝	emperador Wu de la dinastía Liang (reinado, 502-549)
liang zhi	良知	saber innato
Li Ao	李翱	(floreció en 798)
li gen	利根	«profundo», «de agudo (ingenio) – arraigado»
Li Gong	李塨	(1659-1746)
Lihua lun	理惑論	*Tratado sobre la ordenación de las dudas*
Liji	禮記	*Memorias sobre los ritos, Clásicos del ritual*
li ming	力命	esfuerzo y destino
li qin	利親	servir a los padres
Li Si	李斯	(muerto en 208 a. C.)
lixue	理學	*Doctrina del Principio*, escuela del Principio
Li Zhi	李贄	(1527-1602)
Liezi	列子	
Liu An	劉安	(179-122 a. C.)
liu jia	六家	seis familias
Liu Xiang	劉向	(79-8 a. C.)
Liu Xin	劉歆	(46 a. C.-23 d. C.)
Liu Zongzhou	劉宗周	(1578-1645)
Lu	魯	estado de Lu
Lu Jiuyuan (Xiangshan)	陸九淵（象山）	
Lunheng	論衡	*Consideración de las teorías*
Lunyu	論語	*Analectas*
Luo	洛	río Luo
Luoshu	洛書	paso del río Luo
Luoyang	洛陽	

Mahāyāna	大乘	vehículo grande
Mahāyāna-saṁgraha	攝大乘論	*Compendio de Mahāyāna*
manas	意	subconciencia del Yo
Mao Zedong	毛澤東	(1893-1976)
Mao zhuxi yulu	毛主席語錄	palabras del presidente Mao
Meng Ke	孟珂	(372-289 a. C.)
Mengzi	孟子	
miao you	妙有	Ser milagrosamente germinal
ming	名	nombres, conceptos
ming	命	destino
ming wu zhi zi ran fei you shi ran ye	明無之自然非有使然也	«está claro que el 'Ser así por sí mismo' de las cosas no posee nada que lo realice»
mingjia	名家	escuela de los Conceptos
ming li	名理	conceptos y principios
Mingru xue'an	明儒學案	Problemas de investigación de los confucianos Ming
Mingyi dai fang lu	明夷待訪錄	«esperar una información (sobre el) oscurecimiento de la luz»
Mo Di	墨翟	(479-381 a. C.)
Mouzi	牟子	(muerto en 188)
Nāgārjuna	那伽樹那	(*ca.* 100-200)
Nanjing	南京	Nanking
nirvanakaya	化身	cuerpos en sombra
Nirvāṇa-sūtra	涅盤經	
Pangu	盤古	
Pengcheng	彭城	
Pitan-Schule	波遣，波陀	
prajñā	般若，慧	conocimiento
Prajñāpāramitā-sūtra	大般若波羅蜜多經	*Sutra de la Perfección de la Sabiduría*
Pratyeka-Buddha	鉢羅底迦佛，畢之佛	«Buda privado»
puruśa	布路沙，人	alma individual
qi	氣	aliento, vapor, esencia vital, fluidos, fuerzas efectivas
qi	器	útil
qi zong	七宗	Siete Escuelas
Qian Dehong	錢德洪	(1496-1574)
Qianlong	乾隆	(reinado, 1736-1796)
Qian Yiben	錢一本	(1539-1606)
Qin	秦	estado de Qin
Qin Shihuangdi	秦始皇帝	(reinado, 221-210 a. C.)
qing	情	sentimiento, disp. de los sentimientos
qingtan	清談	Conversaciones puras
quan sheng	全生	mantenimiento intacto de la vida

ran	然	ser así, ser apropiado, cuadrar de acuerdo a la función
ren	人	ser humano
rensheng lun	人生論	teoría de la vida humana
ru	儒	erudito, seguidor de la doctrina confuciana
rupa	色	materia
Sāddharma-puṇḍarīka-sūtra	妙法蓮華經	*El Loto del buen Dharma Sutra, Sutra del loto*
saṃbhoga-kāya	報身	cuerpos de la bienaventuranza
sangha	桑渴耶，僧	comunidad monástica
san di	三諦	tres verdades
Sanlun	三論	Tres Tratados
Sarvāstivāda	薩婆多部，一切有部	
śāstra	論	explicaciones
Satyasiddhi-śāstra	誠實論	*Tratado sobre la consumación de la verdad de Buda*
Sautrantikavāda	經量部	
Seng Zhao	僧肇	(374-414)
Shandong	山東	
Shanxi	山西	
shang	上	arriba
shangdi	上帝	Dios supremo
Shang Yang (Wei Yang, Gongsun Yang)	商鞅 (衛鞅, 公孫鞅)	(muerto en 338 a. C.)
Shao Yong	邵雍	(1011-1077)
shelun	攝論	escuela de las Explicaciones Recopiladas
shen	神	esencias divinas
Shen Buhai	申不害	(siglo IV a. C.)
Shen Dao	愼到	(*ca.* 350-275 a. C.)
shen du	愼獨	vigilar la soledad
shenming	神明	espíritu, intelecto
Shenxiu	神秀	(605-706)
sheng	生	vida, nacer, vivir
sheng	聖	sagrado
shengren	聖人	Santo
shi	實	realidades
shi	是	correcto, definición correcta
shi	勢	colocación, situación, autoridad, poder
shi	事	negocios, acontecimientos
shi	史	sacerdotes del oráculo
shi	史	(Ciencia de la) historia
shi	使	enviado
shi	事	forma *shi*
shi han zong	實含宗	escuela de la «Conservación de las Representaciones Mentales»

Shiji	史記	*Memorias históricas*
Shijing	詩經	*Libro de las odas*
Shi yi	十翼	*Diez alas*
shu	恕	el cuidado condescendiente de los príncipes
shu	術	camino, método, habilidad, truco
shu	數	número
Shujing	書經	*Libro de los documentos*
shuo	說	explicaciones
si	思	pensar
si hai zhi nei	四海之內	en el interior de los cuatro mares
Siku quanshu zongmu	四庫全書總目	
Sima Qian	司馬遷	(145-86 a. C.)
Sishier zhang ping	四十二章經	*Sutra en 42 capítulos o secciones*
Si shu	四書	los cuatro libros canónicos
si xiang	四象	cuatro reproducciones
sixiang	思想	pensar
sixiang shi	思想史	historia del pensamiento
skandha	蘊	partes integrantes del ser humano
songxue	宋學	Doctrina Song
Sukhāvatī-vyūha-sūtra	無量壽經	*Sutra del Puro País*
suwang	素王	rey sabio, puro
śūnya	空，虛	vacío
śūnyatā	舜若多，空	vacuidad
sūtra	修多羅，經	sermones de Buda
tai	泰	Hexagrama n.° 11: paz
taiji	太極	Cúspide Suprema, Límite Supremo, Último Supremo
Taijitu	太極圖	Tabla del Límite Supremo
Taijitu shuo	太極圖說	explicación de la Tabla del Límite Supremo
taixu	太虛	supremo vacío
Taixuan jing	太玄經	*Clásico de lo oscuro supremo*
Taizhou	泰州	
tan	貪	codicia
Tang Yongtong	湯用彤	(1893-1964)
tathāgata	多陀阿伽陀，	Lo próximo así existente
tathatā	眞如	Ser así
Theravada	上坐部	Doctrina de los más viejos
ti	體	sustancia, cuerpo
ti ai	體愛	amor individual
tian	天	cielo, esencia divina
tianming	天命	destino otorgado por el cielo
tianli	天理	principio divino del orden
Tianquan zheng dao ji	天泉証道記	Debate junto al «Puente de la Fuente del cielo»

tianran	天然	existente-así-desde-el-cielo
Tiantai	天台	
tianxia	天下	imperio bajo el cielo
tianxia zhi yong	天下之用	la utilidad del mundo
tong	同	uno
Trikāya	三身	tres cuerpos
tu	圖	tabla
Tuoba	拓拔	pueblo Toba
Vaibhāṣika	毘婆沙	
Vajrayāna	金剛乘	vehículo adamantino
vijñāna	毘闍那	forma de la conciencia
vinaya	毘奈耶，律	reglas monásticas
wang	王	rey
Wang Anshi	王安石	(1021-1086)
Wang Bi	王弼	(226-249)
Wang Chong	王充	(27-97)
Wang Fou	王浮	(¿siglos II/III?)
Wang Fuzhi	王夫之	(1619-1692)
Wang Gen	王艮	(1483-1540)
Wang Ji (Longxi)	王畿(龍溪)	(1498-1583)
Wang Mang	王莽	(reinado, 9-23)
Wang Shouren (Yangming)	王守仁 (陽明)	(1472-1529)
wei	畏	temor
Weishi	唯識	«únicamente representaciones mentales»
weishu	緯書	los Clásicos «apócrifos», *Libros de la urdimbre*
wei wo	爲我	para mí
Wei Zhongxian	魏忠賢	(1568-1627)
Wen wang	文王	rey Wen
Wenxuan	文選	
wu	巫	chamanes
wu	舞	bailarines
wu	無	no tener, no ser
Wu bu qian lun	物不遷論	las cosas no se transforman
wu de	五德	cinco fuerzas
wu ji	無極	punto culminante del No-ser, ilimitado
Wu jing	五經	Cinco compendios, *Cinco Clásicos*
wu ming	無名	innominado
wu si	無思	sin deseo
Wutaishan	五台山	monte Wutai
wutuobang	烏托邦	utopía
wu wei	無爲	no obrar
Wuxi	無錫	
wu xin zong	無心宗	escuela del No-ser de la mente
wu xing	五行	cinco elementos

wu you	無有	No-ser
Wu Zetian	武則天	(reinado, 684-705)
Wu Zhihui	吳稚暉	(1864-1954)
xi	習	costumbres
Xi'an	西安	
xihe	羲和	auriga del carro del sol
Ximing	西銘	inscripción occidental
xiang	象	reproducción, símbolo, emblema
Xiang xiu	向秀	(floreción en 250)
xiao	孝	piedad filial
xiaoren	小人	persona pequeña
Xiao qu	小取	Captación de lo pequeño
xin	信	fiabilidad, sinceridad
Xin	新	nuevo; dinastía Xin
xin	心	corazón, movimiento del ánimo, mente
xinxue	心學	Doctrina de la mente, escuela del Corazón
xing	性	naturaleza, disposición natural, disposición de la naturaleza, naturaleza humana, esencia humana
xing	形	figura
xinglixue	性理學	Doctrina de la esencia y el principio
xiuyang lun	修養論	teoría de la autoformación
xu	虛	vacuidad
xu ji	虛極	punto culminante de la vacuidad
xukong	虛空	espacio
xu wu zhi ji	虛物之極	punto culminante de las cosas vacías
xuan	玄	oscuridad
xuan xue	玄學	escuela de la Oscuridad, Doctrina de lo Oscuro, escuela Mística
Xuanzang	玄奘	(602-664)
xue	學	aprender, estudiar
Xun Kuang (Xun Qing)	荀況 (荀卿)	(313-238)
Xunzi	荀子	
Yan Fu	嚴復	(1854-1921)
Yan Ruoju	閻若璩	(1636-1704)
Yan Yuan	顏元	(1635-1704)
yang	陽	
Yang Bu	楊布	(hermano de Yang Zhu)
Yang Xiong	楊雄	(53 a. C.-18 d. C.)
Yang Zhu	楊朱	(siglo IV a. C.)
yao	爻	trazo de hexagrama
yi	異	curioso
yi	易	transformación, cambio de las fases de la luna
yi	義	equidad, justicia, interpretaciones
yi	儀	estados originarios

yi	意	pensamientos, deseos del pensamiento
yi	蓺	plantar
Yijing	易經	*Libro de las mutaciones* (*Yijing*)
yiqie kong	一切空	vacío total
Yixuan	義玄	(muerto en 866)
yin	陰	
yong	用	utilidad
you	友	haber
youmo	幽默	humor
Yu Daosui	于道邃	compañero de escuela de Yu Fakai
Yu Fakai	于法開	(*ca.* 310-370)
yulu	語錄	escrito de palabras
yuzhou	宇宙	cosmos
yuzhou lun	宇宙論	teoría del mundo
yuan	元	fuerza originaria
Yuan dao	原道	
yuanhui	緣會	coincidencia de casualidades
yuanhui zong	緣會宗	escuela de las Conexiones causales
Yuezhi	月支	
Zengzi	曾子	discípulo de Confucio
Zhang Dainian	張岱年	(nacido en 1929)
Zhang Zai (Hengqu)	張載(橫渠)	(1020-1077)
zhe	哲	sabio
zhe fu	哲夫	un hombre sabio
zhe fu	哲婦	una mujer sabia
Zhejiang	浙江	
zhexue	哲學	Doctrina de la sabiduría, filosofía
zhen	貞	fuerza de conservación
zhen	眞	verdad
zhenren	眞人	ser humano verdadero
zheng	正	corregir, rectificar
zheng ming	正名	rectificar los nombres, rectificación de las denominaciones
zhengzhi lun	政治論	teoría política
zhi	直	lo directo, franqueza, inmediatez
zhi	指	dedo, indicar
zhi	志	voluntad
zhi	知	saber, capacidad de saber
zhi	智	saber, sabiduría
zhi dao	至道	*dao* supremo
Zhi Daolin (Zhidun)	支道林(支遁)	(314-366)
Zhi Mindu	支愍度	(floreció en 310-330)
Zhi Qian (Zhi Yue, Zhi Gongming)	支謙(支越, 支恭明)	(*ca.* Siglo II/III)
zhi wu	至無	supremo No-ser

Zhi wu lun	指物論	Sobre los significados y las cosas
Zhiyi	智顗	(538-597)
zhi zhi	致知	consumación del saber
zhizhi lun	致知論	teoría del conocmiento
zhong	忠	la lealtad al príncipe
zhong di	中諦	la verdad del punto medio
Zhong yong	中庸	el invariable medio
Zhong dao	中道	Doctrina de la senda intermedia
Zhou Dunyi	周敦頤	(1017-1073)
Zhou gong	周公	duque de Zhou
Zhou yi	周易	transformaciones de los Zhou
(Zhu) Daosheng	竺道生	(muerto en 434)
zhulin qi xian	竹林七賢	los Siete Sabios del bosque de bambú
Zhu Xi	朱熹	(1130-1200)
Zhuxing	竹刑	código de bambú
Zhuang Zhou	莊周	(370-300 a. C.)
Zhuangzi	莊子	
zi	子	maestro
zi	自	a partir de sí mismo
zi er	自爾	ser así por sí mismo
zi gu	自古	desde tiempos remotos
Zilu (Ji lu)	子路(季路)	discípulo de Confucio
zi ran	自然	ser así por sí mismo, naturaleza
Zisi (Kong Ji)	子思(孔伋)	nieto de Confucio
Zou Yan	騶衍	(340-260 a. C.)
zuo	作	hacer/crear
Zuo Qiuming	左丘明	discípulo de Confucio
zuo wang	坐忘	estar sentado en el olvido
Zuozhan	左傳	*Comentario de Zuo*

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

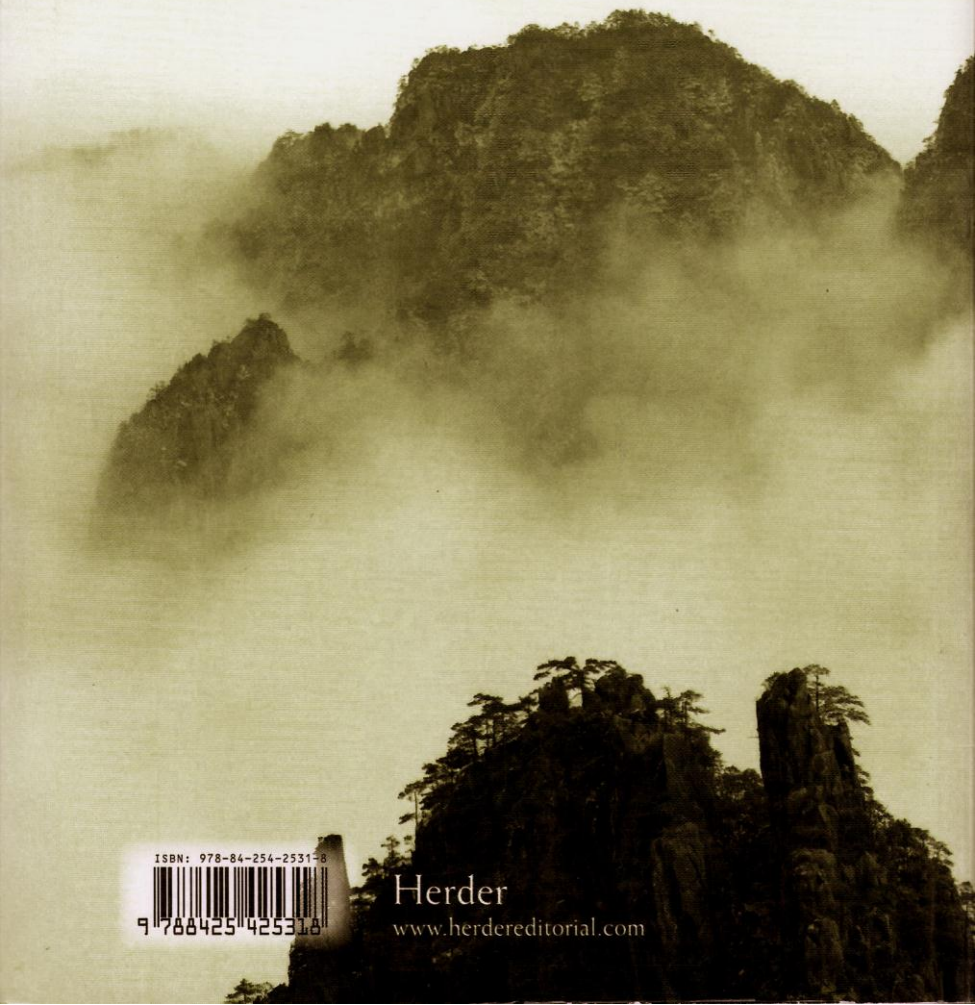
Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4552

WOLFGANG BAUER
(1930—1997) fue profesor de lenguas y culturas de Asia Oriental en la Universidad de Múnich. Su renombre mundial le llevó en innumerables ocasiones como profesor invitado a Estados Unidos, Australia y Japón. Fue el primer profesor de estudios sobre China, en 1961, en Heidelberg e impartió clases en Múnich hasta 1966. Fue miembro de la Academia de Ciencias Bávara y recibió la Orden del Mérito de Alemania.

Una visión panorámica de la filosofía china desde sus comienzos en el siglo VI a.C. hasta el siglo XX analizando la estrecha relación del pensamiento con las condiciones políticas y sociales de cada época. Esto es *Historia de la filosofía china*, un cuadro impresionante de las doctrinas del confucianismo, el taoísmo y las escuelas filosóficas budistas.

El gran sinólogo Wolfgang Bauer se aleja de la visión eurocéntrica para conservar la peculiaridad y la originalidad del pensamiento oriental y traducir sus conceptos a nuestras coordenadas culturales y términos filosóficos. El también sinólogo Hans van Ess asumió la tarea de revisar y poner al día el manuscrito para su publicación tras la muerte de su maestro.



ISBN: 978-84-254-2531-8

Herder
www.herdereditorial.com